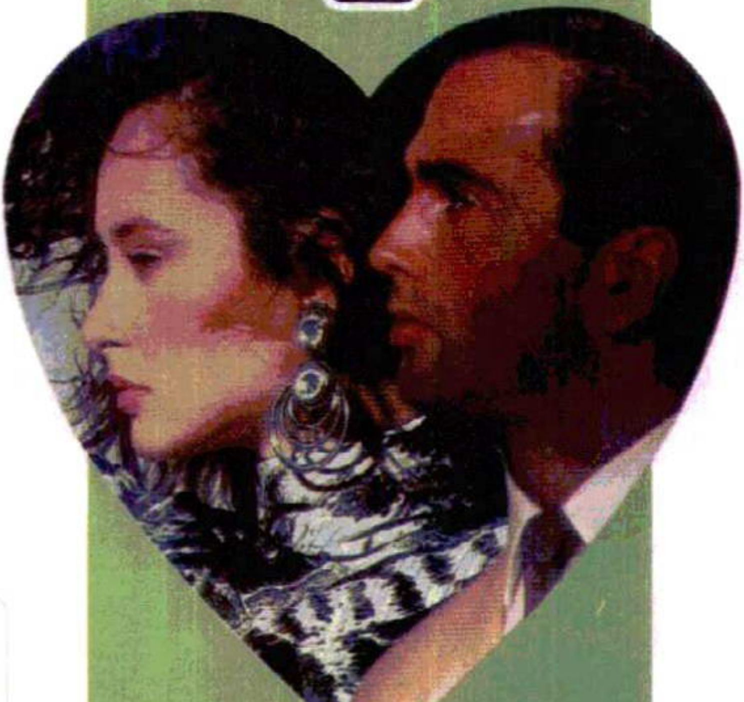
人之心

——爱欲的破坏性倾向

〔美〕埃利希·弗洛姆 著

都本伟 赵桂琴 译



辽宁大学出版社

VISIT…

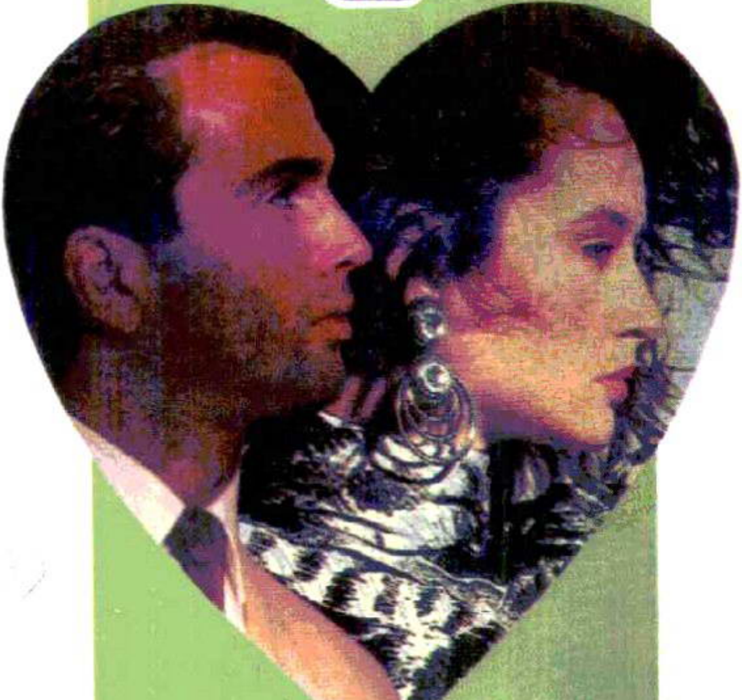
LANZAROTE Caliente.COM

人之心

——爱欲的破坏性倾向

〔美〕埃利希·弗洛姆 著

都本伟 赵桂琴 译



辽宁大学出版社

428

人之心

—爱欲的破坏性倾向—

〔美〕埃利希·弗洛姆 著
都本伟 赵桂琴 译

辽宁大学出版

A0335642

责任编辑　王本浩
封面设计　刘桂湘
责任校对　赵　伟

THE HEART OF MAN
Its Genius for Good and Evil
by
Erich Fromm
Happer & Row Publisher,
New York, U.S 1980
根据纽约哈珀和罗公司1980年版译出

人　之　心
——爱欲的破坏性倾向
〔美〕埃利希·弗洛姆　著
都本伟　赵桂琴　译
赵永波　校

辽宁大学出版社出版　（沈阳市崇山西路3段4号）
辽宁省新华书店发行　沈阳新华印刷厂印刷

开本：787×1092 1/32　印张：5.875　字数：120千
1988年8月第1版　　1988年8月第1次印刷
印数：1—10,000
ISBN 7-5610-0374-9
I·97　定价：1.70元

本 PDF 电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

http://iask.sina.com.cn/u/1644200877

内有大量制作精美的电子书籍！！！

完全免费下载！

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋！

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至！

译序

病态的社会　　扭曲的人

——弗洛姆眼中的世界

都本伟　赵桂琴

人类历史的脚步自迈入二十世纪开始，思维的程式似乎发生了重大的偏转：理性的触角从观念、信仰移向了现实的世界、人间，与时代的脉搏一起振动。本世纪的两次世界大战，绷紧了每个人的神经，导致了物质大厦的破坏和人类无数生灵的毁灭；西方世界的崛起，一方面建立了高度发达的物质文明：飞机、火箭、摩天大楼、空调卧车……，一方面由于自身的矛盾引起了经济危机、破产、失业、犯罪、自杀……。科学技术象国家社会制度一样，被人们建立了起来，西方社会繁荣、发达起来，但是科学技术成果又成了一种对人的异己的客观力量，反过来窒息着人的生存的价值和意义，科学向外界摄取的越多，自我也就越迷惘、孤独、恐惧、不安。一批敏锐的思想家洞悉了这一时代特征，发出了“二十世纪人死了”的感叹。德国著名的历史学家——施宾格勒，预言了《西方的末落》，促使人们对自身的世界加以反省；存在主义大师——萨特，道出了人的《存在与虚无》，提醒人们要不懈地追寻自我；心理学家——荣格，开出了《现代灵魂的自我拯救》的药方，教给了人们寻求心理平衡与宁静之术；法兰克福学派的巨匠——马尔库塞，分析了现

代社会中异化的《单面人》，从而成了青年造反运动的杰出领袖……。“忧患意识”、“危机感”几乎成了二十世纪以来人们的思想主潮。在这一主潮中，有一位犹太人思想家，起初在德国孜孜以求，后来在美国著书立说，密切关注着世界各种社会制度与文化生活中的各种现实问题、矛盾、危机，以他渊博的学识、非凡的才干、对人类的爱心、对世界未来的关注，发表了大量的著作和文章（《逃避自由》、《现代人及其未来》、《健全的社会》、《爱的艺术》、《马克思关于人的概念》、《在幻想锁链的彼岸》、《人之心》、《占有与生存》等），对人的本性、人的生存境况进行了鞭辟入里的分析；对社会现状，尤其是对社会病态和危机进行了细致的批判解剖；为了拯救人类，医治社会病态提出了许多救世处方。他，就是二十世纪最杰出的精神分析学家、社会哲学家之一的埃利希·弗洛姆。

为了明了弗洛姆为人们揭示的人生的真谛，为了透彻地了解他的社会哲学，请读者跟着我们的思路一起走进弗洛姆的理性宫殿吧！

一、对弗洛伊德与马克思的“综合”

任何一个人的思想不能离开它的社会条件而凭空捏造，也不能离开已有的一些思想资料靠想象来杜撰。弗洛姆的社会哲学思想更不例外，为了解答社会矛盾、危机、人的境遇以及人的前途等问题，他一方面注视着世界的发展动态，一方面力图从当今各种思想体系中寻求答案。在弗洛姆所吸取的各种思想学说中，最重要的是弗洛伊德的精神分析学与马克思关于人的学说。弗洛伊德和马克思是弗洛姆最为推崇的两位思想家。

1962年，弗洛姆发表了《在幻想锁链的彼岸——我所理解的马克思与弗洛伊德》一书，系统地阐述了他对于马克思和弗洛伊德思想的接受、改造和综合的经过。弗洛姆说，在他十二岁的时候发生了一件事，对他刺激很大，使他十年后对弗洛伊德学说发生了浓厚的兴趣。这件事是，他认识了一位年轻漂亮的女子，她与别人订婚不久便解除了婚约，整日陪着丧妻的父亲，她的父亲去世了，她也立刻自杀了，并且留下遗嘱，希望和父亲合葬在一起。弗洛姆就此事写道："我从未听说过恋母情结，也未曾听说过女儿和父亲之间的乱伦的固恋。但是这件事却深深地触动了我……当我渐渐地熟悉了弗洛伊德学说的时候，我就觉得我似乎在弗洛伊德的学说中找到了有关在我开始成熟为青年的这段令人困惑而又害怕的经历中的答案。"①对于马克思的学说的兴趣，弗洛姆则基于另外一些经历。弗洛姆生长在一个笃信犹太教的家庭，旧约的故事影响了他幼小的心灵，宗教关于"世界末日"的预言使他难以忘怀，"四海之内皆兄弟"，各民族之间普遍友好地和平共处的图景，深深打动了他的心，使他对和平国际主义思想发生了兴趣。特别是第一次世界大战的爆发深刻而持久地影响了他，他看到了人们对战争的欣喜若狂，无辜的人们遭到的残酷的迫害，以及交战国双方士兵的相互残杀等。他说："这一切都使我感到不可思议，我不明白战争是怎样发生的，我希望了解大众行为中那些非理性的因素，我热烈地渴望和平和国际间的友好往来。……我急切地要求获得这些问题的答案，正是在弗洛伊德与马克思的体系中，我找到了答案。"②

①《在幻想锁链的彼岸》湖南人民出版社1986年版。第2－3页。

②《在幻想锁链的彼岸》，第7页。

那么，弗洛姆在弗洛伊德和马克思那里找到了些什么答案呢？

弗洛姆经过长期的潜心研究后，认为弗洛伊德和马克思具有共同的思想基础，他用短短的三句话把它们概括出来，“这三句话是：1. 我们必须怀疑一切； 2. 人所具有的我都具有；3. 真理会使你获得自由。”①

弗洛姆认为，马克思和弗洛伊德都具有对旧世界及其旧意识的批判精神，“怀疑人对自身及他人所作的思考。”在马克思看来，人们对自身和他人所作的思考绝大部分都是纯粹的幻想，这些思想体系、观念、理想一向掩盖了经济和社会的利益，因此必须加以批判，使之以“任何特定的社会所发展的思想为模式，这些特定的社会所发展的思想又取决于该社会的特定结构和作用方式，”即思想、意识必须以社会的经济的物质的关系为基础。弗洛伊德也以同样的批判精神进行思考，他的整个精神分析的方法可以说是“怀疑的艺术”，他怀疑在催眠状态下的病人能否相信不真实的现实，他也怀疑正常人的思想是否与现实相符合。因为在他看来，大部分现实是不能为人们所意识到的，只有个体的无意识的里比多组织才是人们思想行为的唯一基础。因此弗洛伊德对传统意识的绝对作用持坚定的怀疑态度。

弗洛姆认为，马克思和弗洛伊德都是相信真理、坚持真理的典范。马克思希望人类从隶属、异化和经济奴役的锁链中解放出来，使人类解放出来的方法不是暴力而是真理，只有真理才能赢得大多数人的心，只有真理才能揭示种种幻想和意识形态掩盖下的现实，因此真理是引起社会变革的一种

①《在幻想锁链的彼岸》，第12页。

武器。弗洛伊德与马克思一样坚信真理的巨大力量，并把真理作为个人变革的武器，他希望个人从病态的精神失常和无意识的状态下醒悟过来，而使他们醒悟过来的方法不是无意识而是意识。只有靠意识，病人才能把握他的思想和行为背后所掩盖的现实，变无意识为有意识，只有摆脱自己的非理性的力量，才能获得改造自己的力量，即 “有本我的地方，必须有自我存在”，只有依靠理性的努力，揭穿假象，才能获得对现实的认识。因此弗洛姆说“马克思和弗洛伊德都认为，真理既是改造社会的基本手段，又是改造个人的基本手段。”①

弗洛姆认为，马克思和弗洛伊德的第三个共同的思想基础是人道主义。马克思继承了以伏尔泰、莱辛、赫德尔、黑格尔和歌德为杰出代表的人道主义传统，“这种传统的本质就是对人的关怀、对人的潜在才能得以实现的关怀。”②“人所具有的，每个人都具有。”③“马克思主要关心的事情是使人作为个人得到解放，克服异化，恢复人使他自己与别人以及与自然界密切联系的能力”。④弗洛伊德的人道主义思想主要体现在他的无意识概念中，他认为：“所有的人都具有相同的无意识的冲动，因此，人们一旦敢于深掘无意识这个隐蔽的世界，人们就会相互理解。”⑤弗洛姆认为，虽

① 《在幻想锁链的彼岸》，第16页。

② 《马克思关于人的概念》载《西方学者论〈1844年经济学——哲学手稿〉》复旦大学出版社1983年版，第15页。

③ 《在幻想锁链的彼岸》，第16页。

④ 《马克思关于人的概念》载《西方学者论〈1844年经济学一哲学手稿〉》复旦大学出版社1983年版，第15页。

⑤ 《在幻想锁链的彼岸》，第16页。

然不是弗洛伊德第一个发现无意识的思想和冲动是隐蔽地活动于我们的心灵深处的现象，但他“却第一个以这种发现为中心建立了心理学体系”，并“取得了惊人的成果”。①

不管弗洛姆本人对马克思和弗洛伊德思想的共同基础的分析是否合理、正确，但他还是基本抓住了这两位思想家的学说特征及其贡献，对于人们研究社会过程和人的行为过程是有启发意义的。但弗洛姆并不满足于停留在对马克思和弗洛伊德统一基础、共同思想的研究，而且他还分析了他们各自观点的不足。他认为就弗洛伊德的观点来说，长期以来西方理性主义一直强调发扬人的理性，注重人的有意识的思想体系，弗洛伊德对这种传统进行了挑战，提出了潜藏在意识背后的隐蔽的“无意识”才是人的意向的基础的观点，这是他在心理学上的重大贡献。但弗洛姆认为，弗洛伊德所谓的无意识主要是指被压抑了的性本能、性欲活动、性冲动意识，因此是建立在生物学基础上的，是用生物学观点考察人的精神活动，而忽视了社会因素的作用。弗洛姆认为：“人的倾向，无论是最美好的，还是最丑恶的，都不是人的固定的生物学天性的一部分，而都是创造人类的那一社会过程的产物。……人的本性、情欲和忧虑都是一种文化的事物。”②包括他自己的环境在内的种种社会力量和制度的产物。对这种社会力量和制度的研究必须把“个体心理学转变为社会心理学”，③到马克思那里寻找答案。

弗洛姆高度评价马克思，说“马克思是一位具有世界历

① 《弗洛伊德思想的贡献与局限》湖南人民出版社1986年版，第28页。

② 《逃避自由》工人出版社1987年版，第25页

③ 《弗洛伊德思想的贡献与局限》，第13页。

史意义的人物。”① 他认为马克思与弗洛伊德不同，从人的极其具体的形态中去观察人，而不是从生物学角度。把人看成是特定社会和阶级的成员，认为人的发展受到社会的推动，同时人也受到社会的制约。他说：“在马克思看来，人的人性得到充分重视，人从禁锢着他的社会力量中解脱出来，这是与对这些社会力量的承认密切相联的，也是与在这种承认的基础上发生的社会变化密切相联的”。② 那么近代社会以来，社会力量的发展如何呢？弗洛姆认为，近代社会物质的繁荣压制了精神的发展，人们创造的物质世界成了人的异己之物，反过来统治人束缚人，人变成了非人，异化的人，而马克思的哲学就是对这种异化力量的抗议，“抗议人的异化，抗议人失去他自身，抗议人变成物。这是一股反对西方工业化过程中人失去人性而变成自动机器这种现象的潮流。” ③因此，，“马克思的目标就是使人从精神上得到解放，使人摆脱经济决定论的枷锁，使人的完整的人性得到恢复，使人与其伙伴们从及与自然界处于统一而且和谐的关系之中。” ④弗洛姆把马克思主义归结为一种人道主义，把人的物质需要与精神需要对立起来，认为马克思所关心、强调的是后者，是一种“精神的存在主义”，这是对马克思主义的歪曲。不仅如此，他还以为马克思的历史唯物主义有其缺陷，需要有一门心理学，一门关于人类精神结构的科学，而弗洛伊德的精神分析能表明经济状况如何通过人的欲望转换成意识形态，

① 《在幻想锁链的彼岸》，第10页。

② 《马克思关于人的概念》载《西方学者论〈1944年经济学——哲学手稿〉》，第15—16页。

③ 同上书，第15页。

④ 同上书，第22页。

从而能够解决历史唯物主义遇到的困难。他说："弗洛伊德着重个人的病理学，马克思则关心一个社会所共有的、从该社会特定的制度中产生出来的病理学。"①因此，只有把这两种学说"综合"起来，才能形成对人性与社会的全面认识。那么，弗洛姆将马克思和弗洛伊德的学说"综合"后，得出了什么样的"综合物"呢？

二、对人性异化的忧虑

在西方，自柏拉图提出"认识你自己"以来，人的问题一直是思想家们共同探索的难题。弗洛姆在继承了前人的思想，特别是弗洛伊德的精神分析理论和马克思的学说后，对人的本性、人的生存境遇、人的前途等问题进行了大胆的探索，提出了许多主题新颖、见解深刻、耐人寻味的理论主张，尤其是把现代人的扭曲形象及困境揭示的维妙维肖、淋漓尽至。

1. 人的本性

人的本性是什么？弗洛姆认为，尽管人们对于它的争论五花八门、莫衷一是，但大致可以归纳为三种观点：一种是极权主义思想家的观点，认为人性是固定不变的，因而以固定不变的人性为基础的极权制度也是合理的，不可改变的；另一种是反对极权主义的进步思想家的观点，认为人性是无限可塑的，根本没有人类共存的通性；还有一种是弗洛伊德的观点，认为人受本能和冲动所支配，同此人的本性是固定不变的欲望的总和。弗洛姆认为这三种观点都有各自的片面性，都没有达到对人性的真理性认识。他坚决反对极权主义

① 《在幻想锁链的彼岸》，第62页。

者的理论，认为他们讲的绝不是人性，而是为了维护自己的统治和利益而对人的要求。他也绝不同意弗洛伊德的观点，指出人并不是欲望的实体，仅仅得到饿、渴、性的需要就满足了，他还是社会的产物。“即使百分之百地满足了他所有的本能需要，也并没有解决他的‘人的’问题，他最迫切的热望与需要，并不是根植于他肉体的东西，而是那些植根于他生存特质里的东西”①；他也不赞成人性无限可塑论的观点，因为如果人性无限不塑，就忽视或压制了人的能动性和创造性，任凭社会锻造人、选择人，而人却无能为力，“那么对人幸福不利的规范和制度确将有一个机会把人永远塑造成适合于这些规范和制度的类型，而使人不可能利用本性所禀赋的力量，来改变这些类型。人将仅是社会结构的傀儡，而不是历史所证明他的内在特性对不良的社会和文化形态的强大压力，会产生巨大反抗作用的社会行动者。”②人性既不是永恒不变的，又不是本能驱使和无限可塑的，那么，它到底是什么呢？

弗洛姆认为，人性既不是固定不变的抽象的特殊实体，也不是能无限制地适应环境的心理动力和环境的产物，它是自然性与社会性的统一。既有自我保存的生物性需要，也有对于人的生存状况的需求，而且后者的需求更为重要。食、性、居等是人生活的必备需求，没有这些需求，人既不能生存下去，也不能繁衍和发展，这些需求构成了人性的因素，而且是不可缺少的和固定的。但是人与动物不同，他不仅要适应自然，而且还要超越自然。动物进化为人，使人与动物

① 《理性的挣扎——社会健全之路》〔台〕志文出版社1975年版，第48页。

② 《自我的追寻》〔台〕志文出版社1985年版，第17—18页。

区别开来，其根本特征，就是由于人有自我意识、理性和想象力，这些东西使人从自然之中脱颖而出，进入人的生活。这样，人就失去了与自然的原始的一体性，他必须寻求一种新的和谐，寻求与自然的更高形式的统一，因此，人从诞生时起就处于自己“生存的二歧”之中：一方面，人从自然之中摆脱出来，成为自由的，但又与世界相分离，处境是孤立的，“无家可归”的，失去了适应环境的手段；人是自然的一部分，渴望与自然保持联系，但人又超越了自然，同它相分离。一句话，人失去了从前固有的平衡。理性、自我意识，给人带来了“自由”，也给人带来了“灾祸”。这种人所固有的存在矛盾，使人总是处于恐惧、孤独、痛苦和追求之中。人为了能在生活中达到与他的同胞和自然统一一致的境地，克服自己与外界的分离，便形成了一系列特有的需求：人为了维持自己的生存，必须同自然作斗争，必须结成一定的社会关系；人为了改造自己的生存环境，使之更好地适应自己的存在，必须超越动物所具有的那种被动的生存状态，成为大自然的主宰；人有依靠、受保护、帮助和温暖的需要，从中获得家园感，又要有主动生活的精神，成为自己生活的主宰，以便在世界上确立自己的方向。弗洛姆强调说，这种根源于人的生存状况的需要比根源于人的生理组织，自我保存的需求更为根本，是人性的需求，是人性的最重要部分，它推动着人的行为，使人类得以发展。总之，人的本性就在于人的存在所固有的矛盾之中，这种矛盾所产生的各种心理品质和需要的总和，就是弗洛姆所主要理解的“人的本性”。按照弗洛姆的这种看法，那么人性既是静态的又是动态的，既有适应性又有不变的“人类特质”。他说：“虽然没有固定不变的人性，但是我们不能够认为人性是永远

柔顺、能够适应环境的，而不会发展成一种它自己的心理动力。人性固然是历史演变的产物，但也具有某些固有的机制和规则。”①可见，弗洛姆的人性观点，一方面吸收了马克思关于人的本质是社会关系的总和，随着社会关系的发展而发展的思想，同时也吸收了弗洛伊德关于不变的人的生物本性的思想，又在“综合”二者的思想基础上加以了创造。

既然人性总是处于“人类生存状况的两歧”之中，那么他的境况，尤其是在现代社会条件下的境遇怎样呢？它的人性又如何？弗洛姆通过冷静的观察和深入的分析，得出了人性异化的结论。

2. 人性异化

弗洛姆从“人的本性”出发，把异化看成是“人的本性”在各种文化中，在社会环境中被扭曲的结果。他说：“离开关于生产性的否定（negation of Productivity）的概念，即异化概念，就不可能充分地理解关于能动的、生产性的、以其自己的力量把握和包摄客观世界的人的概念。”②弗洛姆的意思是说，只有理解了异化，才能对人性有一个更全面深刻的认识。因为在他看来，人从诞生时起，异化就是伴随着个人和整个人类的一种普遍状态，是人的本质固有的现象，是人从自然状态过渡到社会生活的结果。特别是进入工业化的资本主义社会以来，人性异化达到了顶点，不仅他的身体，而且他的心理、灵魂也统统异化了。人成了扭曲了的、非创造性的人。

① 《逃避自由》工人出版社1987年版，第28页。

② 《马克思关于人的概念》载《西方学者论〈1944年经济学——哲学手稿〉》复旦大学出版社1983年版，第56页。

弗洛姆认为，人的诞生就是一种否定性的活动。人类与自然界的分离，便失去了与自然界的原始统一，人从本能生活的确定状态里，被抛到了一种不确定的、陌生的、无限的世界里。这虽然使人摆脱了自然的束缚，给人带来了自由，但是“新的自由给人带来了两种情况：一是感到力量不断增长，同时也感到孤独、疑惧、怀疑，从所有这些所产生的结果就是恐惧。”这说明，异化是伴随着人类和个体的诞生而产生的一种现象。这是异化的客观现实方面。

但是，异化不仅仅表现在人与自然相分离的种种现实之中，还表现在人的主观心理状态上，“是一种体验方式”，“人不是以自己是自己力量和自身丰富性的积极承担者来体验自己，而觉得自己是依赖于自己之外的力量的这样一种无力的‘物’，他把他生活的实质投射到这个‘物’上。”① 在这种异化状态下，个人感到自己在各个方面与别物都格格不入，在这个世界上，人体验不到自己是自我的中心，自己行动的主宰，感觉不到自己的力量和才能，只觉得自己是一个依赖于外力的东西。这是人们在意识中对于自己的现实生活关系的扭曲的反映，是异化的主观精神方面。

弗洛姆认为，在资本主义条件下异化的客观和主观方面都达到了顶点，人同一切都发生了异化关系，人在肉体上受压榨，精神上遭摧残，才能积极性被破坏，“人同他的工作，同他的伙伴，以及同他自己，都发生了异化；人把自己变成物，专事生产和消费的物，人不知不觉地感到烦恼、孤独和迷惑，因为他丧失了人生的意义，不知道自己是什么人，不知道自己为什么活着。”②人们在一个完全机械化的

①《孤独的人：现代社会中的异化》载《哲学译丛》1981年第4期，第69页。

②见弗洛姆为沙夫《马克思与人类个体》一书写的序言，1970年版。

社会，不得不服从大机器、计算机、操作台的指令，致力于最大规模的生产，成了机器的零部件，机器支配着人。尽管人们不愁吃不愁穿，想要什么就有什么，但由于受到“物”的支配，缺乏活力和感情，“人丧失了他的中心地位，成了经济目的的一个工具。”因此他的人格也得以变态，交易型倾向成了现代人特有的性格，放弃对真正自我的追求，把人格放到市场上当作商品出售，失去了人之为人的真正价值。这样，人的主观精神方面：感觉、思维、判断、意志等都丧失了创造性而附属于别人、集团。有的只是商品买卖关系，博爱、幸福、亲情都烟消云散，忧虑、恐惧、绝望笼罩于心。总之，人们热衷于对物质财富的追求，却陷入了精神上、心理上的混乱、贫乏，丧失了独立性和自由，破坏了创造性和生命力，人性异化了、扭曲了、变态了。这就是弗洛姆为人们描述的现代人追求自由而又逃避自由的图景。

在人性异化的根源上，弗洛姆用人本主义曲解了马克思的异化理论。马克思认为异化的根源在于资本主义私有制，弗洛姆将其改造为“人的存在与他的本质疏远”，“人之所以沦为奴隶，不是被资本家所奴役，而是人（包括工人和资本家）被他们自己创造的物和环境所奴役。”①这样。造成异化的原因就不在于社会制度，而在于人本身，在于人所创造的物质的机械化的世界。因此，消除人性异化，也就不需铲除资本主义制度，而是要用精神分析的方法激发人的自我意识，使人了解自己在资本主义社会生活的荒谬性，使社会人道主义化，使人从内心深处获得解放。可见，这样的结

① 《马克思关于人的概念》载《西方学者论〈1844年经济学——哲学手稿〉》复旦大学出版社1983年版，第61页。

论，远远地背离了马克思主义的批判精神，给他的异化理论带来了很大的片面性。

三、对病态社会的剖析

既然人的本性发生了异化，受物质世界的控制和支配，那么这个强大的物质世界是个什么样子，它健全吗？弗洛姆通过对资本主义社会的解剖，得出结论：这个世界是病态的。

弗洛姆认为，人会患精神病，成为病态的、不健全的人，社会也会患病，成为病态的、不健全的社会。他把精神分析学说与对社会的分析结合起来，探索了对病态社会的诊断和治疗。指出，判断一个社会是否健全的标准，是看这一社会能否满足人的基本精神需要，是否有利于人的自我实现，是否有利于人的健康发展。当代资本主义社会物的原则占据一切，精神受到压抑，人性得不到发展，因而是病态的社会。

弗洛姆是从资本主义的两种存在方式，即生存（being）与占有（having）的矛盾展开对资本主义的病态分析的。他在1976年所写的最后一部著作《占有与生存》中认为，追求占有的趋向，根源于自己的本能和个人不死的渴望，追求存在的趋向则来自于团结的本能和对孤独的恐惧。占有的存在方式是把世界上的万事万物，包括自我，都据为己有，成为“我”的财产，因此，人同世界、他人的关系是一种所有和占有的关系，这样，社会同人的关系就完全是一种无活力的物的关系了；生存的存在方式则不同，它不是物的满足，而是精神的自由，它的基本特征是人的内在的主动性、创造性，要求放弃自我中心，不是占有而是给予，不是自私而是

分享、奉献、牺牲的精神。①这两种生存方式是尖锐对立的，如果一个社会以占有的方式为主导，而不注重人的生存的价值和意义，那么这个社会就是一个相互欺诈，勾心斗角的病态社会。弗洛姆认为，随着近代以来私有制和资本主义关系的发展和巩固，占有的方式在不断增强，到了二十世纪则发展到了顶峰。人们热诚地追求财产、金钱，而不顾人情、爱，因而把世界推上了灾难的边缘，暴力、侵略、战争不断。占有的方式几乎遍及于社会生活的一切领域。

在生产过程中，利益原则占据首位，资本主义生产的目的不是为了极大限度地满足人们的物质生活的需要，而是为了获得大量的利润。机器化大生产，使工人成了一个经济性的原子，剥夺了他们思想及自由活动的权利，生命遭到了否定，人类创造、好奇、独立思考的需要被遏止了，造成了冷漠和心理退化。资本家千方百计地追求更大的剩余价值，以便扩大自己的产业和财富；工人成了毫无主动性创造性的机器的附属物，工作一天也只是为了挣钱，养家糊口，维持生存。这种生产的“占有”化，使现代社会的所有人都为物质财富而奔波，雇佣者和被雇佣者都完全被物所笼罩了。

消费过程也是如此。现代社会的消费目的不是为了给人以快乐，满足人的多方面生活，丰富人的情感，而是单纯地为消费而消费，消费本身成了目的。人们买了许多东西，“只不过是为了要‘有,,我们对无用的拥有,感到满意。”②如大厦里空着的房间，车库里存放的不必要的汽车等，都是志在于“有”，而不在于“用”。空调、彩电、冰箱等的确有真实的用途，也因为它们具有炫耀作用，代表着富有，而成

① 见《To Hove or To Be》第1章第1节。

② 《理性的挣扎——健全社会之路》〔台〕志文出版社1979年版，第105页。

为一种象征。这种消费行为，违背了人类实在的、有感情的、有判断力的消费，而变得意义不大。“有”是主要的，“用”是次要的，消费方式与人发生了异化。

在人际关系方面，由于生产和消费都已物化，人与人之间的关系也完全变成了物与物之间的关系，只是相互利用。雇主利用他雇来的工人为他创造财富；商人利用他的顾客，从他们那里获取钱财。每个人既可以利用别人也可以为别人所用，这种相互利用、相互倾轧的关系代替了人与人之间的爱、友情等关系，“爱——兄弟爱、母爱、情爱——是相当罕见的现象，它的地位被各式各样的假爱所取代。”①人不仅与别人相互缺乏爱、理解、亲情，也无法体验到真正的自我。他体验到的自己只是一件在市场上销售的东西，为了高价地出卖出去。这样的人把自己作为物来出卖，必定丧失他的自我意识，完全以市场价格来衡量人的价值，他自己不能决定自己，而要由外物来裁决。自我意识的丧失，人也就变成了物。因为“物无所谓自己，而人一旦成了物，也就可以没有了自己。”②这种“无我”的状况，于是引起了人的极度空虚、无力、恐惧、不安的情感，对于死亡的，正趋衰亡的、非生命的、纯粹机械的事物的迷恋与日俱增。总之，人们被物质利益所支配，失去了创造力和生命力，这是当代社会的最大病症。

不可否认，弗洛姆对现代社会病症的剖析，有一定的合理之处。他用大量的事实揭示了资本主义社会物性压制人性、共性否定个性的虚假本质，在现代社会物质繁荣的背后看到了人的精神贫乏的窘境，给沉迷于物欲的现代人敲了警

① 《爱的艺术》〔台〕志文出版社1980年版，第101页。

② 《理性的挣扎——健全社会之路》〔台〕志文出版社1975年版，第110页。

钟。但是，我们也不能不看到，他对社会“病态”的分析是立足于心理分析，立足于人性论，因而他的剖析虽然新颖、耐人寻味，但却是肤浅的、无力的，终究未能认识到，西方社会的病态乃是出于资本主义社会本身所固有的矛盾这一真理。

四、对健全社会与人的设想

弗洛姆是一个国际和平主义者和未来主义者，他不仅对西方社会的病症进行了深刻的剖析，而且怀着对人类的热诚，对世界的希望，提出了许多拯救社会、恢复人性的设想。不管他的设想能不能实现，他的态度却是可取的。

弗洛姆认为，未来世界应该是一个大同世界，克服了异化，人人为自己工作，社会为大家服务，消灭了国家、政党、种族、团体的纷争，没有国界，大家具有共同的节、假日，解除了人身依附。①而要达到这个自由世界的途径是人道主义的复兴。他说：“通过全部主张并代表了人道主义理想的宗教、政治和哲学体系，我们的人道主义传统的真正复兴会使社会大步前进，走向现存的最重要的‘新的境界’——人的发展变成了全人类的发展阶段。”②为了走向这一“新境界”，治愈现代社会与人的疾病，就要大胆地改造社会，在经济、政治、文化教育、意识形态等多方面进行改革，使人的本质得到充分实现，成为真正自由、全面发展的人，使社会适合人的发展，成为健全的社会。那么，全面改革的具体措施主要有哪些呢？

弗洛姆认为，在经济上，主要要使工人积极参与企业的经济活动，使工作对工人有吸引力。健全的社会在经济上必须

① 《人之心》见本书第78—79页。

② 同上书，见本书第80页。

创造出一种工作环境，在这种环境中，人们为自己认为有意义的工作献出自己的才智与精力，并且觉得与他人是团结的。必须使工作者十分明确自己的工作和整个企业的情况，不仅要有经营管理经验，还要具有丰富的科学文化知识和高超的技术。但是，工作者仅有技术和经济方面的知识和经验，而不付诸实践生产也不行，那样理论的知识和实际的经验势必半途而废。还必须使工作者对企业的管理决策发生重要的影响，工作者只有对关系到他个人工作情况与整个企业的决策具有影响力时才能成为一个积极的、兴致勃勃的、负责的参与者。这种积极参与的目标不是为了小团体的利益，而是为了整个人类。弗洛姆认为，如果某一个企业的工人或职员，所关心的只是他们的企业，那么自私自利的态度，只不过由个人扩大到“群体”而已。除此而外，经济的改革虽不搞收入均等，但要使每个人都过上一种有尊严的生活。经济发达先进的地区与经济落后的地区要进行经济协作，收入较高的人帮助收入较低的人，以便大家共同富裕。①

在政治上，弗洛姆认为改革的目的就是要使大多数人并不参政的西方民主政体变为人人真正参考、议政的民主政体。主张不能让一个统治者和少数人，、而应是广大的人民全体决定他们自己的命运。因此，他认为仅有目前西方的普遍选举权还是不够的，真正的决策是无法在集体投票的环境中进行，人人必须参政、议政，每个公民都应了解公共事务的真相，以便为政府提供合理的建议，帮助决策。还要把当今实行的中央集权制式的民主政体与地方分权制合并实行，使上情下达，下情上达，相互制衡，彼此监督。只有这种民主制度才是以每个公民主动而负责的精神为基石。

① 参阅《理性的挣扎——健全社会之路》、《希望的革命》有关章节。

在文化教育方面，弗洛姆认为“必须使我们的教育从首要的教授技术转变为讲授科学。”①使每个成员不仅掌握做事的本领，更重要的是成为具有自我意识、爱和创造性的人，使社会成为友爱、正义的社会。然而痛心的是，目前西方的教育制度主要培养的是对现代社会有“用”的人，而不是人性得以全面发展了的健全的人。教育也主要是教给学生在工业化社会中所需的知识和实际生活中所必需的技能，却很少给学生以批判性思想、独立意识，因此也很少培养出合乎社会理想的人格特质。对教育的改革就是必须使教育承担起培养健全人的任务。

弗洛姆认为，人是一个整体，社会也是一个整体，无论是政治、经济、文化教育领域中的单方面改革，都不足于使社会和人达到健全，这些改革必须综合进行。尤其重要的是要进行文化和精神的改革，解决人的问题。因为在健全的社会中，必须使经济政治活动都服从于人的成长的最高目的，人的成长是全部社会体系的终极目标。健全的社会促进人与人的团结，相亲相爱，一切技术工艺都是为了人的生活，人的健康和幸福服务。社会的政治、经济、文化生活都是为了激发并推进而不是损害人的成长和活力。这样的合乎人性的社会不是以财产的数量来确定和度量，不是以有多少部汽车、洋房、存款，而是以满足人的特殊需要——爱、温情、理性、喜悦等。一句话，以生存为方式而不是以占有为方式去生存。

弗洛姆提出的这些改革方案，在不触动私有制基础上的改良，只能是历史唯心主义的乌托邦。但他提出的一切为了人，个人的发展是一切人的发展的前提的思想，无疑具有真

① 《人之心》见本书第79页。

理的闪光。人是社会的产物，也是社会的主体，一个社会只有充分地满足了人的物质和精神的需要，每个人都能为社会发挥出他的全部的潜能和智慧，这样的社会才能是理想的社会，这样的人也才能是完整的人。弗洛姆不愧为一个杰出的人道主义者。

* * *

以上我们对弗洛姆的社会哲学思想作了介绍和分析。下面简单谈谈《人之心》这本书的翻译。《人之心》是弗洛姆为鲁斯·南达·安申编辑的《宗教前景》丛书所写的一本小册子，1968年由哈珀和罗公司在纽约出版，1980年再版。在本书中，弗洛姆从爱的对立面——恨的角度，深刻地剖析了西方社会和人格的病态，对暴力、自恋、恋尸、乱伦、死爱等进行了揭露和鞭挞，表达了作者对社会政治、社会心理、伦理道德等的观点，在一定程度上反映了作者的社会哲学思想。我们把它翻译出来，旨在让读者更多地了解现代西方社会及其思想，开阔了解世界的眼界。

本书的翻译是在陶银骠教授的鼓励和支持下进行的，在学业上他给了译者以终生难忘的指导和帮助；本书还得益于赵永波同志，他认真地校订了全书，没有他的合作，本书便不能以现在这个面貌呈现给读者诸君；本书如果没有责任编辑王本浩同志的辛勤努力，使它尽快地付梓成印，也很难说何时能与读者见面。在此仅向他们以及一切关注本书译校的师友致以谢意。

由于译者功力尚浅，学识有限，且在三个月内完成全部译稿，时间仓促，译文恐未能传神达意，错讹在所难免，敬希读者批评指正，以利再版时修改、提高。

1988年4月20日于沈阳

前　言

本书所持的观点，是我早期的一些著作的进一步展开和发展。在《逃避自由》中，我论述了自由以及虐待狂、受虐狂、破坏性等问题；同时，临床的经验和理论上的思索，引导我加深了对于自由以及各类攻击性和破坏性的理解。我已经能够区分开各种不同的攻击行为，这些攻击行为直接或间接地在日常生活中有所表现。如恋尸癖，这种破坏性的有害形式，就是与生之爱对立的对死的一种真正的爱。在《自为的人》中，我讨论了道德规范问题，这些道德规范完全是以人性为理论基础的而不是以启示、人为的法律和协约为根据。在本书中，我进一步讨论了这个问题，即恶的本性和善恶的选择问题。最后，本书从某些方面来说是《爱的艺术》的姊妹篇，主要的题目是讨论人们的爱的能力、破坏的能力、自恋以及乱伦的固恋问题，特别是对于非爱的讨论占了很大篇幅，而对于爱的问题，也从一个新的和更加广阔的领域加以探讨，即对生命的爱。我试图阐述生之爱、独立性、克服自恋形式的“生长综合症”（“Syndrome of growth”）以及与其相对的以死之爱、乱伦的共生现象和有害的自恋为形式的“堕落综合症”（“Syndrome of decay”）。

导致我对“堕落综合症”进行持续不断的研究，不仅是基于临床经验，而且还基于过去几年来社会和政治的发展。更多的压力带来了这样的提问：为什么既然人们具备了善的意志和对于核战争后果的事实的认识，但是避免战争的企图

与持续的核军备竞赛以及冷战的可能性的巨大危险相比较，是多么的软弱。对这样的问题的关注，引导我研究了在一个日益机器化的工业社会中对生活的漠视现象，在这个社会中，人变成了一种物，结果即使他不憎恨生活，也对生活充满了焦虑和冷漠。不仅如此，而且当今的暴力形式，无论在青少年犯罪中，还是在约翰·弗·肯尼迪总统的被刺中都表现的明显。这样就需要解释和了解走向变革的一个初步可能的步骤，提出这样的问题：我们是否被引诱到了一个新的野蛮状态——即使没有核战争的发生——或者我们的人道主义传的复兴是否可能？

除了迄今为止所涉及的问题而外，本书的目的旨在澄清我的精神分析概念与弗洛伊德理论之间的关系。我历来不满意被归属于一个新的精神分析学派，不管这个学派是被称为“文化学派”还是被称为“新弗洛伊德主义”。我认为，这些新学派在许多方面，发展了弗洛伊德理论中有价值的思想，但是也丧失了弗洛伊德的许多最重要的发现。我肯定不是一个“正统的弗洛伊德派”。鉴于这一明显的事实，实际上，任何学说即使在六十年内没有变化，它也不再与这个学说的始创人原初的理论完全一致了；由于僵化的复制，这一理论实际上遭到了损害。弗洛伊德的基本发现是在本世纪初大多数自然科学家中所流行的机械唯物主义哲学参考体系中构想出来的。我认为，弗洛伊德思想的进一步发展，需要一个特殊的哲学参考体系，即辩证的人本主义。在本书中，我试图阐明，弗洛伊德的最大发现，象俄狄浦斯情结 Oedipus Complex）、自恋（Narcissism）、死的本能（Death instinct）等，由于他的哲学前提，而导致了损害。只有不受弗洛伊德的影响，建立一种新的参考体系，弗洛伊德的发

现才能变得更加有效和富有意义。①我相信这个参考体系是人本主义的，它对于尖锐的批评，固执的实在论和理性信念等的奇妙综合也许会有效地发展弗洛伊德已打下基础的工作。这里，我想要再说明一点的是：虽然本书所阐明的思想是我作为一个精神分析学家全部临床工作的结果（而且在许多方面我正在研究社会过程），但是我省略了许多临床材料，这些材料，我计划用在一本论述人本主义精神分析的理论和疗法的大部头著作中。

最后，我要感谢保罗·爱德华兹，他对于“自由，决定论，选择论”一章，提出了批评性的建议。

埃利希·弗洛姆

注释：

① 我想要强调的是精神分析的概念并不是指以现在众所周知的“存在主义者的分析”来取代弗洛伊德的理论。人们引用海德格尔或萨特（或胡塞尔）的话，对于弗洛伊德理论的取代而没有把弗洛伊德与他在临床上各种相互联系的事实联系起来，是肤浅的。这也适用于一些“存在主义”的精神分析学家和萨特的心理学思想的事实，尽管他们的理论不乏真知灼见，但仍然是肤浅的和缺乏可靠的临床基础的。萨特的存在主义也象海德格尔的存在哲学一样并不是一个新开端，而是一个终结。他们的理论表达了两次世界大战和希特勒的统治下的灾难之后西方人的绝望。但他们的理论不仅仅表达这种绝望，而是极端的资产阶级的利己主义和唯我主义的表现。如果我们涉及到同情纳粹的海德格尔这样的哲学家，这个问题很容易理解。在声称代表了马克思主义的思想和自称是未来哲学的萨特那里，这个问题又很容易误解。尽管如此，萨特还是批评利己和混乱的社会，并想要改变这个社会的思想的代表者。许多体系已经包含了象上帝并没有给生活以意义和保证这样的观念，在宗教特别是在佛教中。不过，在存在主义看来，对于所有的人来说，没有任何客观的确定的价值可供选择，在他们那里，自由的概念等于武断的自我，萨特和他的继承者丧失了有神论宗教和无神论宗教以及人本主义传统的最重要的成果。

第一章

人—— 是狼还是羊？

有些人认为人是羊；另有一些人认为人是狼。双方都搜集了充分的论据，以维护各自的观 ┝ 。那些提出人是羊的人仅仅指出了这样的事实：人是很容易受他人的蛊惑所影响，即使这种蛊惑对他们来说是有害的；他们跟随其领导者投入战争，即使这场战争不能给他们带来丝毫利益，反而会导致他们的毁灭；人们容易相信各种各样的胡言乱语，倘使有足够的力量和强权的支持，诸如来自于牧师和国王的严厉恐吓和说客的或隐或现的甜言蜜语。大多数人似乎是易受他人影响的，尚没有成熟意识的孩子们，在那些靠恐吓或蜜语支配他们的人面前，情愿放弃自己的意志。诚然，坚持己见是一反常规，这种一己之见通常在几个世纪以后，例外受到人们的赏识，而在它同时代却要被人们所嘲笑。

从人是羊的设想出发，宗教法庭和独裁者们建立了他们的制度。更有甚者，正是信奉人是羊，因此需要有领导者为他们做出裁决的信仰，导致了领导者们坚信：他们正在实施道德的责任 ——即使是悲剧的道德责任——如果他们能够提供人们需要的那些东西；如果他们是卸掉人们的责任负担和使他们自由的领导者。

但是如果大多数人是羊，那么为什么人的生活与羊的生活如此截然不同？人的历史是鲜血写成的历史，是连绵不绝的暴力的历史，在这样的历史中，几乎永恒的暴力一直被用来屈服人的意志。塔拉亚特·伯萨独自就屠杀了成千上万的亚美尼亚人吗？希特勒独自就杀害数以百万计的犹太人吗？这些刽子手并不孤立，他们有成千上万为他们而屠杀、为他们而施虐的帮凶，这些帮凶在屠杀和施虐中不仅情愿，而且为此感到愉快。——在惨无人道的战争中，在屠杀和强奸中，在强者对弱者的掠夺中，难道我们没有看到到处都有人对人的惨无人道吗？难道我们没有看到这样的事实——屠杀和苦难已经使人们充耳不闻、心如铁石吗？所有这些事实使一些思想家象霍布斯在《利维坦》中得出了结论（人与人之间的关系象狼一样）；今天这些思想家已使我们中的许多人认为人的本性是残忍的和具有破坏性的，杀人者之所以约束自己的杀人娱乐，仅仅是由于对比他更凶狠的杀人者的畏惧。

然而，双方的争论使我们迷惑不解，确实我们自己了解了一些有威力或者闻名的杀手和一些象希特勒那样无情的杀人狂；但是这仅仅是一些例外而不是常规，让我们想象一下，难道你和我以及大多数普通人都是披着羊皮的狼吗？一旦在我们摆脱了直到现在还阻碍着我们象野兽一样行动的禁忌之后，难道我们的“真正本性”会显而易见吗？这种设想是很难令人苟同的，而且并不完全可信。在日常生活中，人们有很多可以从事残忍和虐待的行为而不担心报复的机会。但是很多人并没有这样做，事实上，当他们碰到残忍和虐待时，他们产生了某种嫌恶感。

对于我们在这里所遇到的令人费解的矛盾，难道有其它的或更好的解释吗？让我们设想一下，难道有少数的狼正在

与大多数的羊肩并肩地共同生活吗？狼打算去屠杀，而羊则想去追随。因此狼促使羊去屠杀、凶杀、扼杀，而羊则唯命是从，但是这并不是因为羊喜欢这样做，而是由于羊想去追随狼；甚至杀手也不得不捏造了他们这样做的冠冕堂皇的理由：抵抗对自由的威胁、为被屠杀的儿童和被强奸的妇女，以及违背礼仪而复仇，从而使大多数的羊象狼一样活动。这个答案听起来似乎是有道理的，但是存在着许多令人困惑的问题，这难道不意味着人有两重性，就象刚才所谈到的那样，既有狼的一面，又有人的一面吗？此外如果人的本性与此相反，那么它怎么能够如此容易被说服象狼一样活动，甚至以提供暴力来作为他们神圣的责任为条件呢？我们对狼和羊的设想未必站得住脚，或许狼毕竟代表了人的本性，这一本性只是比大多数人的更为明显吗？或许羊和狼二者的选择是完全错误的，也许人既是狼也是羊，或者人既不是狼也不是羊？

当有些国家企图使用最有破坏性的暴力去毁灭他们的敌人的时候，而且他们似乎并没有受到他们自己在大屠杀中将要灭绝的可能性所阻挠时，这些问题的回答在今天就是至关重要的。如果我们笃信人性是倾向于破坏性的，那么，人们使用武力和暴力的需要正根源于此，而且我们对日益增长的残忍行为的抵制就会变得愈来愈弱。当我们都已成为“狼”时，为什么还抵抗狼，尽管一些人比其他人更有狼性？

人是狼或者羊的问题仅仅是一个问题的特殊形式，就这个问题的广泛性和最一般性来说，它是西方神学和哲学思想最基本的问题之一：人基本上是恶的和腐败的？还是善的和完美的？《旧约全书》并没有提出人基本上是腐败的观点。亚当和夏娃对上帝的不顺从（disobedience）并没有被称之为罪孽。《旧约全书》也没有暗示这种不顺从腐蚀了人。与此相反，这

种对上帝不顺从的行为是人的自我意识和选择能力形成的前提，而且《旧约全书》在最后的分析中，认为这种行为是人迈向自由的第一步。还认为亚当和夏娃对上帝的不顺从是在上帝的预料之内；因为根据预言家的观点，人正是由于从伊甸乐园里被驱逐出来，他才能够创造自己的历史，发展自己的力量，并且作为一个健全发达的个体而达到人与自然新的和协，从而取代了人尚不为个体，与自然先前的那种关系。预言家的救世理论肯定了人的本质基本上不是腐败的，而且认为没有上帝特殊的敕令，人也能够得到拯救，但是这并不是说，这种趋于善良的潜能会自然占上风。如果人做恶，那么他就会变得愈加邪恶。因为他不停地做恶，所以暴君的心就愈加冷酷；他的冷酷达到了极点，任何变化和悔悟对他来说都是不可能的。《旧约全书》向人们至少提供了许多行善和作恶的例证，但是并没有从作恶人名单上抹掉象大卫王这样被吹捧的形象。《旧约全书》的观点是，人有两种能力，即行善和作恶的能力，而且人注定要在善与恶、祝福与诅咒、生命与死亡之间作出抉择；即使是上帝也不能干涉他们的选择，上帝只能通过传递他的指令和预言等来帮助人们，并且教导人们达到实现善的标准，鉴别罪恶，提出警告和抗议。但是上帝做完这件事后，并不妨碍人的行善和作恶的“两种追求”，决定是他们个人的事情。

基督教的发展与《旧约全书》的观点是不同的。在基督教会的发展过程中，亚当对上帝的不顺从被认为是原罪。事实上，这种罪孽是如此严重，以至于腐蚀了人的本性，并且遗传给了他的子孙后代，而且人即使通过自己的努力，也不能摆脱这种腐败只有上帝的敕令，为人而死的耶稣基督的出现，才能泯灭人的腐败，并且为那些接受救世主的人提供帮

助。

但是，原罪的教条在教会里并不是没有遭到非议。派拉吉斯攻击它，然而失败了。文艺复兴时期的人文主义者在教会内部试图削弱它，尽管他们不能直接地攻击或者抵毁它，然而很多异教徒却这样做了。如果说曾经有过人与生俱来就是邪恶和腐败的观点，那么路德就是这种观点的信奉者。但是文艺复兴时期和后来的启蒙运动的思想家在与此相反的方向上迈出的步子更激进。他们声称人的所有罪恶不是生而有之，而是环境的产物，因此人并不能真正地选择善与恶。如果改变产生罪恶的环境，那么人性善的方面才会自动表现。这种观点也涂上了马克思和他的继承者的思想色彩。信奉人性善是人新的自信的产物，也是自文艺复兴开始以来社会经济和政治巨大进步的结果。与此相反，西方的道德沦丧开始于第一次世界大战，并且超过了希特勒和斯大林所造成的后果。考文垂和广岛为全球的毁灭准备了条件，并且导致了传统强调人性恶的观点死灰复燃。当然这种人性恶观点的重新强调对那些轻视潜在人性恶的人是一付良好的解毒剂，但是，这种观点用来讥笑那些对人以诚相待的人们太频繁了，有时误解甚至歪曲他们的观点，却左右不了他们的立场。

当某人的观点经常被人们误解为是低估了人的潜在的人性恶的时候，我想强调这种情感上的乐观主义并不是我思想的基调。对于一个有着长期临床经验的精神分学者来说，轻视人的破坏性力量是相当困难的。他在工作和经验中看到了在患重病的人身上，不管是阻止这些力量，还是引导他们向健康的方向发展都是十分艰难的。同样，对于任何目睹了第一次世界大战以来的罪恶和毁灭性破坏的人来说，无视于这种破坏性的力量和强度都是不可能的。伴随着日益增长的势力，一

种危险即无力感的出现支配着今天的人们——知识分子以及平民百姓，这导致他们接受新的原罪和腐败的观点，并且这种观点成为认为战争是不可避免的失败主义者的合乎情理的借口，这是因为战争的结果是人性的破坏。这种观点有时自诩为敏锐的现买主义，但是有两点理由使这种观点不能成立。第一，破坏性倾向的强度一点也不意味着它们是不可避免的或者是占主导的。第二，这种观点的谬误是假定战争最初是由心理力量造成的。完全陷入了在理解社会和政治现象的“心理学”谬误上。战争是政治的、军事的和商业寡头为扩充领土、自然资源和贸易优势而战的结果；同时也是对那些真正的或是伪造的侵害他们自己祖国安全的外部势力、威胁的抵抗；或者是为了提高他们自己的个人威信和荣誉的缘故而战。这些人是不同于一般人的：他们是自私的，他们没有为了其他人而放弃个人私利的动机；但是他们既不是狠毒的，也不是残忍的。这样的人在日常生活中与其说构成了祸害，不如说能够做出许多好事，但是一旦他们掌握了大权，指挥成千上万的人，并控制了最有毁灭性武器的时候，他们就能够导致巨大的灾难。在文明的生活中，他们也许能够战胜竞争者；在我们这个强大的和主权国的世界里（主权意味着并不屈服于限制主权国的行动的任何道德规律），他们也可能毁灭人类，平凡的人占有了非凡的权力也能对人类——而不是对魔鬼或者虐待狂——构成主要的危胁。但是正如人需要武器以便参加战争一样，人也需要仇恨、愤慨、破坏和恐怖的激情，以便促使成千上万的平民百姓冒着生命危险参加战争，并且变成战争的帮凶。这些激情是进行战争的必要条件，但是它们并不是战争的起因，枪炮和炸弹本身才是战争的缘由。许多观察者已经注意到在这方面核战争是不同于传统战争的。当

按动电钮的人发射填满了携带许多核弹头的导弹的时刻，这些导弹中的任何一个就可以杀死成千上万的人，而这个按动电钮的人几乎体验不到士兵端着刺刀或者机关枪刺杀别人的感情。然而，即使发射核武器的行为仅仅是对命令的忠实执行，那么也有一个是否存在着人格的较深层次问题，如果这个人没有破坏性的冲动，那么就不存在着对生命的深深的冷漠无情，以至使这种行动成为可能。

在我们的观察中，我选出三种现象，它们形成了人的倾向中最残忍和最危险形式的基础：死之爱（love of death)、有害的自恋之爱（narcissism）、和共生的乱伦固恋（symbiotic—incestuous fixation)。当这三种倾向结合为一体时，就形成了“堕落综合症”(syndrome of decay)，它激起人们为破坏而破坏，为仇恨而仇恨。与“堕落综合症”对立的，我称之为“生长综合症”(syndrome of growth)：它包括生之爱（与死之爱相对），人之爱（与自恋相对）和独立性（与共生的——乱伦固恋相对）。只有少数人是这两种完全发达的综合症之一，但是这并不否认每个人都向着他所选择的方向前进：生之爱或者死之爱，善之爱或者恶之爱。

第二章

暴力的不同形式

本书的主要部分论述的是破坏性的恶性形式，但是我想要首先探讨的是暴力的其它一些形式。我并不打算详尽无遗地阐述这些问题，而是确信与暴力关系不大的病理学现象，却有助于理解破坏性的严重病理学形式及其它的有害形式。形形色色的暴力的不同，取决于它们各自的无意识动力的区别；因为只有理解了行为的无意识动力之后，才能理解行为本身、行为的根源、行为的进程以及行为背后的动机。①

最正常的和非病理学的暴力形式是游戏暴力（playful violence）。我们能够在发挥技能的暴力消遣中找到它，而不是在破坏性的事物里以及在仇恨和破坏性的动机驱使下的行为中发现。人们可以在许多情况下，找到游戏暴力的例子：从原始部落的战争游戏到佛教禅宗的舞剑对打艺术。在所有这样的战斗游戏中，杀人并不是目的；即使结局是竞争对手的死亡，但是象以往一样，竞争者的过失是由于他“站在错误的地点上”。当然，当我们谈到不愿在游戏暴力中毁灭时，这仅仅是涉及到了这种游戏暴力的理想类型。在现实中，人们通常会发现在游戏的精密逻辑背后，隐藏着无

意识的攻击性和破坏性。尽管如此，这类暴力的主要动机是技能的显示，而不是破坏。

比“游戏暴力”更有实际意义的是“反应暴力”(reactive violence)，我所理解的反应暴力是指保卫自己或其他人的生命、自由、尊严和财产时使用的暴力，这种暴力形式的根源是恐惧，并且正是由于这个理由，它大概是最普遍的暴力形式；这种恐惧可能是现实的或者是想象的，有意识的或者无意识的。这类暴力维护着生命，而不是维护死亡；它的目的是生存，而不是破坏。它并不完全是非理性激情的结果，在某种程度上它是理性的计算；因此它也意味着一定目的和手段之间的均衡。人们争论道，从较高的精神层次来看，杀戮——即使是为了防卫，也从来是不道德的，但是那些坚信这种观点的大多数人承认，自卫的暴力在性质上是不同于为他自己的缘故而旨在破坏的暴力。

通常，这种被恐吓的感觉，并且导致反应暴力的产生并不取决于现实，而是取决于人的大脑思维；政治和宗教的领导者竭力说服受到敌人威胁的拥护者，以激起拥护者敌视的主观反应。因此正义战争与非正义战争的区分，尤其是由资本主义国家和共产主义政府以及罗马天主教所确认的战争性质是最不可靠的，因为通常双方都成功地散布了保卫自己反对进攻的舆论。② 几乎没有一场侵略战争不自称是自卫战争的。要求正当自卫的问题经常是由胜利者所断定的，有时则由以后比较客观的历史学家来裁决，人们借口任何战争都是防卫战争而发动战争是大势所趋，它说明两个问题：第一，大多数人，至少是最文明国家的大多数人是不能被逼迫去屠杀甚至冒生命危险，除非他们首先认识到参加战争是为了保卫他们自己的生命和自由。第二，这种趋势表明，说服

成千上万的人们，说人们正面临被进攻的危险，并不是困难的事情，于是就有人呼吁人们保卫自己，这种主张的实现取决于大多数人缺乏独立的思维和情感，也取决于大多数人在情感上依赖于他们的政治领导者。假如确实存在着这种依赖性，那么由权力和劝说提出的任何事情几乎都能被人们当作真实的加以接受，而且接受虚假恐吓的心理结果同接受真实恐吓的心理结果是一致的。人们感到受到了威胁，因此为了保卫他们自己，他们愿意屠杀和破坏。在具有迫害狂想的病例里，我们也发现了同样的机制，这种机制不仅仅存在于群体，而且也存在于个体之中。在这两种例子里，主观上，人们感到面临着危险，于是产生了攻击性的暴力反应。

另一方面，反应暴力是由于受挫而导致的一种暴力。当一个愿望或者一种需要不能实现时，我们在动物、儿童和成年人身上发现了攻击性行为。③这种攻击性行为通过暴力的使用构成了一种实现受挫目的的企图，尽管这种企图通常是无法实现的，但是非常清楚，它是一种维护生命的侵略，而不是为了破坏的侵略。从古至今，在大多数的社会中，需要和愿望的受挫几乎是普遍的事情，因此毫无理由对于连绵不断的暴力和侵略的产生和出现感到惊奇不已。

与受挫而导致的侵略相联系的是由羡慕和妒忌所造成的敌视。羡慕和妒忌二者构成了一种特殊的挫败。它们是由这样的事实所引起的：B有一个A想要的东西，或者B被一个也正是A渴望得到的人所爱。B反对A得到的，也正是自己渴望的，然而却不能占有的对象，于是仇恨和敌视由此而生。羡慕和妒忌既是由受挫而产生的；又是由这样的事实所揭示的，即A不仅仅得不到他渴求的对象，而且被另一个喜欢他的人取而代之了。该隐(基督教《圣经》中亚当的关于——译者注)尽管自

身没有过错没有爱，却杀害了受到父母偏爱的弟弟的故事，以及约瑟（基督教《圣经》中的人物—— 译者注）与他弟弟的故事都是妒忌和羡慕的典型形式。精神分析的文献也提供了有关同样现象的大量临床资料。

同反应暴力有关的另一种类型的暴力，并且沿着病理学方向深入一步探讨的暴力是报复暴力。（revenyeful violence）在反应暴力中，它的目的是防御受到恐怖的伤害，而且正是由于此，这种暴力只起到生存的生物学功能。在报复暴力中，一方面伤害已经形成为既成事实，因此暴力并不具备保卫的作用，它只起着不可思议地毁坏已经形成定局的非理性功能的作用。我们发现报复暴力既存在于个体之中，也存在于原始以及文明群体之中。在分析这种类型的暴力非理性性质的时侯，我们可以深入一步。报复的动机与个体或者群体的实力和生产成反比。软弱无力和残缺不全只有诉诸于恢复自我尊重，如果由于受到伤害使这种自尊感丧失了：根据以眼还眼的惩罚法，人们就必须采取报复手段。但一个正在从事于生产的人没有或者很少有这种报复需要。即使他已经受到了危害、侮辱和伤害，但是正在进行着的生产过程使他忘记了受到的伤害。因为生产的能力比复仇的愿望更加强烈。根据个体和社会范围内的经验资料，上述分析的真理性易于成立，心理学的分析材料也证明了一个成熟的、多产的人比一个难于独立和完美地生活的精神病人更缺乏报复行动，而后者经常把自己的全部生存系于复仇的愿望上。在严重的精神病理学中，复仇变成了他生命的最高目的，因为不复仇，不仅仅自尊感崩溃了，而且威胁到自我感和个性感的存在。与此相似，我们发现在最落后的群体里（经济或者文化与情感方面），复仇情感似乎最强烈（例如为了过去国家的

失败）。因此在工业国家里，那些被剥夺生活必需品并，且丧失良好教育的小资产阶级在许多国家里是复仇情感的焦点，正如他们是种族主义和民族主义情感的焦点一样。根据一份“投影调查表”，④我们可以在复仇感的强度与经济和文化的贫穷之间轻而易举地建立一种联系。比较复杂的大概是对原始社会内部报仇的理解。许多原始社会有着强烈的复仇感，并且使这种情感风俗化，甚至形成了报复的模式，全体成员宁愿使他们之中某一个成员遭受损伤，也不愿放弃为伤者复仇。在这里大概有两个因素起了决定性的作用，首先是上面提到的那些：心理贫乏的气氛充满了原始社会群体之中，并且使复仇成为一种必然的手段并且要求赔偿损失。其次是自恋现象，它是第四章详细讨论的内容。在这里只需说，人们赋予原始群体以强烈的自恋观点就够了，任何对它的自我形象的侮辱都必然地导致它的强烈敌意。

同报复暴力紧密相联的是破坏的根源问题，它可归因于通常发生在儿童生活时期的信念破灭上。“信念的破灭”在这里意味着什么呢？

一个孩子带着善良、爱和正义的信念开始了生活。婴儿确信他母亲胸怀的温暖，相信当他感冒时，母亲为他的痊愈做了许多工作，发病时，母亲会安慰他。这种信念使他信任父亲母亲、他的祖父母、或者亲近他的任何人。所有这些都可以通过对上帝的信仰而表达出来。然而，在许多个体中，这种信念在他的早期阶段就破灭了：孩子在许多重要的事情中发现他父亲在说谎；他目睹了母亲胆怯的恐怖场面，父亲打算背叛他(孩子)以便取悦于母亲;他目睹了父母之间的性交,可能体验出象残暴的野兽似的父亲情感；他是不愉快的或者是受到恐吓的，然而自称非常关注于孩子的父母却一点也不注

意；或者，即使孩子要求他们关心仍无济于事。有许多次，对父母的爱情、诚实和正义的最初信念破灭了。有时在宗教环境里长大的孩子们，信念的破灭直接地涉及到对上帝的信仰。一个孩子体验到他所爱的小鸟的死去，或者一个朋友的死亡，或者一个妹妹的夭折，于是粉粹了原来所信奉的上帝正在行善和主持正义的信念。但是对一个人的信仰破灭与对上帝的信仰破灭没有什么不同。它是对生命和信赖生命以及确信生命信念的破灭。诚然，通过数次幻灭，每个孩子的信念都破灭了，唯一留下来的是格外失望、敏感和伤痛。通常这种最初的和残酷的信念破灭发生在儿童的早期：四岁、五岁、六岁或者更早一些，在这段生活中，记忆几乎不覆存在。因此信念的最终破灭经常发生在更晚一些时侯，一个人受到他所信赖的朋友、情人、教师、宗教或者政治领导者的背叛。这种事情，很少是单独发生的，而是不断地发生，破坏人的信念数次，微不足道的体验累积的结果，对此人们的反应也是多样的。或者由于失望而失掉了他对某一个特定人的依赖，或者变得越来越依靠自己，并且能够找到所信赖和信任的新朋友、教师、或者爱人。这是对最初失望的最理想反应。但是，在许多例子里，结果是人们无法消除怀疑，而希望出现维护他的信念和检验人们的奇迹，尤其是当它们让他失望后他仍然检验其他人，也许为了重新获得他的信念而投入到更有势力的权威人物（教会、政党、或者一个领导者）的怀抱。常常是他开始发疯般地追求尘世的目的 —— 金钱、权力或者显赫的声名，由此克服失掉了对生活的信念而引起的绝望。

与暴力有着重要关系的反应形式，是另外一种暴力形式。一个受到巨大欺骗和失望的人非常仇视生命。如果不存在任

何可信任的物和人，如果对善良和正义的信念变成了愚蠢的幻想，如果生命是由魔鬼撒旦而不是由上帝安排的——那么，生命确实是可憎可恶的；人们就不再能够承受失望的痛楚。他宁愿证明生命是邪恶的。别人与自己也是邪恶的。于是，这个失望了的生命信仰者和热爱者就这样变成了一个玩世不恭的人和破坏者。这种破坏是绝望之一；是对生命的失意而导致的对生命的仇视。

在我们的临床经验中，这些信念丧失的体验由来已久，习以为常，并且它通常构成了一个人生命的主旋律。这种观点也同样适合于社会生活，在社会生活中人们所信赖的领导者却是邪恶或者不称职的。如果这种反应不是一种较大的独立性，那么它经常是愤世嫉俗或者破坏性的一种表现。

然而，所有这些暴力形式在与生命相联系的过程中，仍旧不可思议地得以实现，或者至少作为对生命损害或者失望的结果。我们下一个要讨论的暴力形式——补偿暴力（compensatory violence）是更加严重的病理形式，然而它的严重性不如第三章所要探讨的恋尸癖那样强烈。

我所理解的补偿暴力，是指作为对生产活动的取代，它通常发生在一些软弱无力的人身上。为了理解在这里所使用的“软弱无力”这个词，我们必须回顾这个词最初的含义。当人是统治他的自然和社会力量的客体，但又不仅仅是它们的客体，在某种范围内，他有变革和改变世界的意志，能力和自由。在这里，最重要的并不是意志和自由的范围，[5] 而是人不能容忍绝对消极性的事实。他不得不在变革和改造这个世界时，打上他自己的烙印，并且不只是消极地被变革和改变。在人类的早期发展中，人的需要是通过洞穴绘画、术、劳动和性来表达的。所有这些活动都是人引导他的意

志达到目标，并且支撑其势力使目标得以实现。人们使用他的力量的能力是一种潜能。（性能力仅仅是这种潜能形式之一）如果由于虚弱、焦虑、无能等原因，人就不能活动，如果他是软弱无能的，他就要遭受痛苦；这种由于软弱无能而引起的痛苦根源于人的平衡遭到了破坏的事实，但是假如人并不是为了恢复他活动的能力，那么他就不能完全地接受软弱无力的状态。然而如果他能接受这种软弱无力的状态，那么他是怎样接受的呢？一种方法是屈服，并且把自己和掌握权力的一个人或者一群人打成一片。通过这种象征性地参与别人的生活，那么人就产生了正在活动的幻觉，当然在现实生活中，他只是服从于并且变成那些人活动的一部分。另外一种方法，在本文中是使我们最有兴趣的方法，它是人的破坏力。

创造生命意味着超越人的现状。超越象骰子被抛出了杯子，一个生灵被抛进了世间。但是破坏生命却意味着超越生命和逃避不可忍受的完全消极性的痛苦。创造生命的要求是软弱无能的人所缺乏的某种品质。破坏生命只要求一种品质——暴力的使用。软弱无能的人如果手里有一支枪，一把刀子，或者一个强大的臂膀，就能通过破坏其他人或者他自己的生命而超越生命。于是他把对生命的报复当作对他自身的否定。补偿暴力是一种刻板的暴力形式，它根源于软弱无能，而且也是对软弱无力的补偿。一个不能创造的人打算去破坏。在创造和破坏中，他超越了作为单纯创造物的作用。当卡谬斯拥有卡丽古拉时，他扼要地表达了这种观点：“只要我活着，我就屠杀、我就履行破坏者的狂热权力，这同创造者的权力相比，只不过是孩子的游戏。”这是残缺不全的暴力，是那些生命已经否定了他们积极地表达人的权力的人

的暴力。他们之所以需要破坏，是因为他们是人，作为一个人就意味着要超越客观现实。

同补偿暴力紧密相联的是对所有有机体、动物和人的强迫与绝对的控制。这种强迫是虐待狂的本质。正象我在《逃避自由》中指出的那样⑥，虐待狂给别人以伤害的愿望并不是它的本质。我们能够观察到所有虐待狂的不同形式，可以追溯一个人的本质冲动，即完全地操纵别人，把别人训练成为他们意志的孤弱的对象，变成他的上帝，可以随心所欲的处置他,让他出丑,奴役他,所有这些是达到这种目的的手段,而且最激进的目的是使他遭受痛苦，假如他不能够自卫，那么没有比强迫他经受苦难而存在更大的驾驭他人的权力了。以绝对的优势支配另一个人（或者其它生物）的愉快正是虐待狂冲动的本质。另外一种系统地阐述同一思想的方式是说：虐待狂的目的，是把人变成物，把有生命的东西变成无生命的东西，因为通过完全和绝对地控制活的生物，也就使其失掉了生命的本质——自由。

只要一个人完全体验到了存在于个体和群体之中的破坏性和虐待狂暴力的强度和经常性，那么他就会理解补偿暴力并不是表面的东西，而是邪恶的影响、坏的习俗等等的产物。人内部的力量如同人活下去的愿望一样强烈和有力。这种力量是如此坚强以至它构成了反抗被扭曲的生命；因为他是人，有着潜在破坏性和虐待狂的暴力，因为他不是一个物，而且如果他不能创造生命，那么他一定设法破坏生命。在罗马圆形剧场里，成千上万个无能的人通过目睹野兽食人，或者人与人彼此厮杀而得到最大的愉快，罗马圆形剧场是一座伟大的虐待狂纪念碑。

从以上的思考中，产生了其它的结果。我认为补偿暴力

是丧失生命和扭曲生命的结果，而且是必然的结果。因为害怕惩罚而得以压抑，也由于各种奇观和娱乐而得以转移。但是它们仍旧作为一种潜力而存在于他的全部实力之中，而且无论何时压抑的势力一旦减弱，它就会变得显而易见。对补偿性的破坏唯一治愈的方法是人创造性潜能的发展，并且建设性地利用人的力量能力。只要人的意志不再被扭曲，人就不再是破坏者和虐待狂，而且人迷恋于生命的唯一条件是废除那些如此可耻地创造过去和现在历史的冲动。补偿暴力与反应暴力不同，并不服务于生命；它是一种代替生命的病理性的暴力；它表明了生命的残缺和空寂。但是正是它对生命的否定，反而证明了人要活下去的需要和不被扭曲的需要。

最后一种暴力类型，我们可以把它描述为：复古的“血液饥渴”（“blood thirst”）。这并不是一种被扭曲的暴力；它是人完全受制于自然的血液渴望。他渴望杀人并以此作为超越生命的方式，因为他害怕向前活动和作为一个健全的人而存在（以后我会讨论的一种选择）。在一个设法通过回归到史前个人生存状态和变成象动物一样而逃避理性的负担的人身上血液变成了生命的本质；流出血液就是感觉到了生存，就是感觉强壮无比，就是感觉不同凡响，就是高于他人。在最远古的层次上，杀人变成了伟大的自我陶醉，伟大的自我肯定。与此相反，被人所杀对杀人来说是逻辑上的置换。在古代人的意识里，这是生命的权衡：当他尽可能地杀掉他所能杀的人时，当他对流血生厌的时侯，他就要被人所杀。从这个意义来说，杀人并不是本质上的死亡之爱。从回归的最深层次来看，它是对生命的肯定和超越。无论是在个体的人身上，还是在幻想、梦境中和严重的精神病人或者杀人犯身上，我们都能观察到对流血渴望的现象，当人们废除了正常的社会约束

时，我们也能在国外的或者国内的开战的少数人中观察到它。此外我们也能在把屠杀或被杀当作统治生命倾向的古代社会里观察到它。我们还能在阿兹台克人的祭品里观察到。这种现象，象门的内哥罗⑦或者科西嘉地区实施血液复仇的方式，在《旧约全书》中，血液发挥着给上帝作祭品的作用。我们可以在福楼拜的短篇小说《圣·朱利恩教士的传说》⑧里找到对这种屠杀快感的描述福，楼拜写道，有一个人在他一出生时，人们就预言他将来会成为一个伟大的征服者和圣人；象正常的儿童一样，他长大了，直到有一天他发现了屠杀的刺激。在教堂活动中，他几次观察到墙壁的洞上有一只正在上蹦下跳的小老鼠；这激怒了他；他决定干掉它，“因此，他紧挨着门，并且在祭坛的台阶上洒了一些糕饼屑，他贴在洞前，手里拿着一根棍子。过了好长时间，一个粉红色的鼻子出现了，然后老鼠完全露了出来。他轻轻地打了一下，看着不再移动的尸体，他惊呆了。一股血沾污了石板。他用袖子很快擦掉了血，把老鼠扔在外面，而且没对任何人说过这件事。” 后来当他勒死一只鸟时“鸟的身躯扭动使他的心砰然一跳，他充满了兽性的激烈兴奋。”由于体验到了流血的兴奋，他越来越着迷于残杀动物。没有一个动物强壮或灵活得能逃脱出他的手心。流淌的鲜血变成了他超越所有生命的方式的自我肯定。好多年来，他唯一的激情和刺激就是杀死动物。夜晚当他返回时，“浑身充满了血液和泥浆，散发着野兽的臭味。他变得象野兽一样。”他几乎达到了变形为动物的目的，然而作为一个人，他不能变成动物。一个声音告诉他，最后他会杀死他的父亲和母亲。由于恐惧，他逃离了他的城堡，不再残杀动物，反而成为了一个令人敬畏的著名的军队将领。作为对他的伟大胜利之一的报酬，一个格外漂

亮和可爱的妇女的手伸给了他，他不再是一名战士，与她定居，他感到了生活的巨大幸福 ——然而他厌烦了，沮丧了。一天，他又开始了狩猎，但是一种奇怪的力量使他的射击软弱无力，“这时他所猎杀的动物都出现了，并且围绕他形成了一个紧紧的圈子，一些动物坐在腰腿上，另一些垂直站立着，在它们中间，朱利恩全身冻结在恐惧之中，一点也不能动一动。”他决定回到他妻子的城堡去；此时此刻，他年迈的父母来到这里，还带来他妻子送给他的床；由于错把父母当作他的妻子和情人，他杀死了双亲。当他回归到一定深度时，巨大的转机降临了。的确，他变成了一个献身于穷人和病人的圣人，最后他拥抱麻风病人给他们以温暖，“朱利恩飞到蓝色的天空，和我们的主耶稣面对着面，后者带着他进入了天国”。

在这个故事里，福楼拜描述了血液渴望的本质。在它的最古老形式里，它是对生命的陶醉。因此当一个人达到与生命相关的最古代层次之后，出于他的人性，他能够返回到对生命肯定的最高层次。正象我很早就观察到，要了解人们对屠杀的渴望是不同于我在第三章里描述的死之爱，这是十分重要的。血液当作生命的本质的体验，使他人流血就是使大地之母丰饶，因为她所需要的就是肥沃，可以比较一下阿兹台克人信奉的流下血液以作为宇宙不停地运动的必要条件，或者该隐和亚伯的故事。倘使一个人自己流下了鲜血，肥沃了土地，那么他就和地球融为一体了。

似乎在回归的层次上，血等同于精液，地球等同于母亲。精液是男女两极性的表现，但是只有当男人完全从地球出现时，两极性才变成了主要的，达到这一点，妇女就变成了他欲望和热爱的对象。⑨ 死时，血液的流倘终止了；生时，

精液的流淌开始了。但是第一个目标，象第二个目标一样，是生命的肯定，尽管几乎没有超越动物生存的水平。如果杀手变得完全是天生的，如果他割断了与地球的纽带，如果超越了他的自恋，那么他能变成情人。然而不能否定的是，如果他不能做到这一点，那么他的自恋和复古的固恋会使他陷进这样一种生活方式的圈子里，这种生活方式与死亡的方式是如此密切，以致于很难将对流血渴望的人和对死亡之爱的人之间的不同区分开来。

注释：

①关于攻击性的各种形式，看精神分析研究上的丰富材料，特别是多卷本的《儿童的精神分析研究》上的各类文章。（纽约：国际大学出版社）特别是要看人和动物攻击性问题。J·P·斯科特《攻击性》（芝加哥：芝加哥大学出版社1958年版）还有阿诺德·H·巴斯《攻击性心理学》（纽约：约翰·威廉和索恩公司1961年版）此外还有伦纳德·贝科威茨《攻击性》（纽约：迈克古罗·希尔公司1962年版。）

② 1939年希特勒组织了一次对西里西亚电台的伪装进攻，诡称是波兰士兵所为（事实上是西里西亚人干的）。以便使他的全体居民有遭受进攻之感，由此证明他对波兰的侵略是正义战争。

③ 参看J·多拉德，L·W·杜布，N·E·米勒，O·H·莫威，R·R·西尔斯的《挫败和侵略》的丰富资料。（新哈维：耶鲁大学出版社，1939年版）

④在一份无止境的调查表里，对它的回答涉及到无意识和非故意的意义解释。并非提供有关的“观点”，而是提供个体内部的无意识发生作用动因的资料。

⑤ 自由的问题，在第六章谈及。

⑥ 纽约：霍尔特，莱因哈特和温士顿公司1941年版。

⑦ 参看门的内哥罗在德吉拉斯画的一幅画，在那里他描绘了一个能够体验杀人的最大骄傲和陶醉。

⑧ 纽约：新美利坚图书馆，1964年版。

⑨ 当《圣经》故事告诉我们上帝使夏娃成为亚当的配偶时，也就指出了亚当新的功能。

第三章

死之爱与生之爱

在前一章里，我们探讨了暴力和攻击形式，这些形式被认为是良性的，因为它们或直接或间接地维护于（或者似乎维护于）生命的目的。在这一章和下几章里，我们会涉及到直接地敌视生命的倾向，这些倾向构成了严重的精神病的核心，并且被人们认为是真正邪恶的本质。我们将要论述三种不同的倾向：恋尸癖，自恋和共生的乱伦的固恋。

我将要揭示出所有这三种倾向的良性形式，然而它们对于人的影响是如此微小，以至于人们不能从病理学的角度来考察它们。但是，我们主要强调的将是这三种倾向的有害形式方面。在最严重的形式里，它们集中地而且终于形成了“堕落综合症”；这个综合症再现了邪恶的本质，与此同时，它是最严重的病理学和最残忍的破坏性以及非人性的根源。

我不知道对恋尸癖问题实质的介绍，是否比西班牙哲学家乌拿莫诺在 1936年所作的短小精悍的演讲会更好一些。那时正是西班牙内战的开始，这个演讲是由将军米伦·阿斯特拉在塞托曼加大学所作的演说引起的，当时这所大学的校长是乌拿莫诺。阿斯特拉将军喜爱的箴言是“ Viva La muerte! ”（死亡万岁),当将军讲演时,他的一个追随者从大厅的后面

呼喊起这个口号。当将军一结束他的演说，乌拿莫诺就站了起来，说道：

“……刚才我听到了一个恋尸癖的毫无意义的喊叫：‘死亡万岁’。我——一生都在思考着一个悖论，这悖论激起了其他人的不理解和愤怒，我一定告诉你们，作为一个专业性的权威，这个希奇古怪的悖论令我反感。将军米伦·阿斯特拉是一个跛子，我这样说并不是含有轻蔑之意。他是因战争而致残的，塞万提斯也是如此。不幸的是现在西班牙有许多跛子。如果上帝不来帮助我们，那么不久就会有更多的跛子。它促使我想到将军米伦·阿斯特拉应该指出大众心理学的模式。一个缺乏塞万提斯伟大精神的跛子，契而不舍地寻求解除肢体残缺的原因。”听到这里，米伦·阿斯特拉再也不能控制自己了，他高喊“Abajola intelligencia”(打倒知识分子)“死亡万岁！”阿斯特拉将军的讲演有一阵得到了长枪党党员的欢呼。但是乌拿莫诺继续说：“这是知识的殿堂。而且我是它的高级牧师，是你们亵渎了它的神圣境地。你会胜利因为你有强大而残忍的暴力。但是你不会使人信服，因为为了使人信服，你需要劝说，而且为了劝说人们，你需要的正是你所缺少的：斗争中的理性和正义。我认为规劝你想到西班牙是没用的。我讲完了。”①

当乌拿莫诺谈到“死亡万岁”是恋尸癖的特征时，他触及到了恶的核心问题。人的心理与道德之间同那些爱生和恋死的人之间，以及恋尸癖和爱惜生命型之间相比并不存在根本的区别。这并不意味着宣传人必然地或者是典型的恋尸癖，或者是典型的爱惜生命型的观点。当然，存在着一些完全献身于死亡的人，然而他们是精神不健全的人；同时，也存在着一些完全献身于生命的人，而且他们促使我们完成人

所能达到的最高目标。在许多人身上，恋尸癖和爱惜生命的倾向不仅是并存的，而且是混合在一起的。这里的问题是哪一种倾向比较强烈，以致于决定人们的行为——并不是完全地缺乏或者存在两种倾向之一。

从字义来讲，“恋尸癖”意味着“死之爱”，（“爱惜生命型”意味着“生之爱”）这个词常常用来表示性倒错，即为了性交的目的而占有死尸（妇女的）的欲望，②或者在死尸面前留连忘返的病态愿望。但是，正如通常的情形那样，性倒错仅仅呈现了显而易见的画面，这是一幅人们能够找到的并没有很多人性紊乱的图画。当乌拿莫诺针对将军的演说使用“恋尸癖”这个词时，他是清楚地看到了这一点的。当然他并不是说将军着迷于性倒错，而是指出了他仇视生命和热爱死亡的倾向。

足以令人奇怪的是，恋尸癖作为一般的倾向在精神分析的文献中从没有提到过。人们把它同弗洛伊德的肛门一虐待狂的特征和死本能联系起来，我以后才能探讨这些联系。现在我要继续描述恋尸癖的人。

一个具有恋尸癖倾向的人被所有无生命的事物所吸引，并且迷恋于它们。所有这些事物都是死亡的，诸如尸体、腐朽的东西、粪便、污垢等等。患恋尸癖的是那些喜爱谈论疾病、埋葬和死亡的人。当他们谈到死亡时，便恢复了生机。希特勒就是典型的恋尸癖的例证，他迷恋于破坏。死亡的气味对他来说是芳香的。在他成功的年代里，这种倾向表现为他想干掉那些自认为是敌人的人。在行将灭亡的日子里，他最满意的莫过于目睹那些围绕在他的身边的德国人和他本人的全部毁灭。一份来自第二次世界大战的尚未经过核实的报告，充分证明了这种判断：一个士兵看到希特勒神情恍惚地

站着，目视已经腐烂的尸体，久久不愿离去。

恋尸癖寓于过去，而不是未来。他们的感情在本质上是多愁善感的，这是因为他们精心培育着他们昨天拥有的——或者相信他们已经拥有的感情记忆。他们是冷漠的，毫无表情的，只专心于为“法律和命令”而献身。当我联系到正常的生命时，“他们的价值是价值的逆反：不是生命，而是死亡刺激和满足他们。”

对恋尸癖来说，从它对待暴力的态度可见其特征，如果我们引证西蒙娜·韦尔的定义，那么暴力是指把一个活人变成死尸的能力。正如性能创造生命，暴力能毁灭生命一样。归根到底，所有暴力是基于屠杀的力量。我并没有杀死一个人，我仅仅剥夺了他的自由；我只想让他丢脸或者剥夺他的财产——然而无论我做什么，在这些行动的背后都存在着我屠杀和我愿意屠杀的能力。死之爱者必然热爱暴力。因为对他来说，人的最大成就并不是创造生命，而是毁灭生命；暴力的使用不是由环境强迫的昙花一现的行动——而是一种生命方式。

这就解释了为什么有恋尸癖倾向的人真心地倾向于暴力。正如对于生之爱者来说，人的基本极性是男性和女性一样；对于恋尸癖来说，存在着与此不同的极性：有屠杀力量的人和缺乏这种力量的人。对他来说，存在着两种“性”：有力量和无力量，屠杀者和被屠杀者。他爱恋那些屠杀者，而蔑视那些被屠杀者。这种“爱恋于屠杀者”的说法并非夸张。他们是他的性吸引和幻想的对象，他们只是不如上面提到的性倒错或者恋尸癖（食尸是他的愿望）的性倒错那么强烈而已。这种愿望不只是可以在有恋尸癖倾向的臆想中找到。我认识一些患恋尸癖的人，在他们的梦中，就有与上了年纪的

男人或者女人性交的场面，尽管这些上了年纪的男人和女人在肉体上没有一点吸引力，但是患恋尸癖的人所恐惧和爱慕的是他们的暴力和破坏性。

很清楚，象希特勒这类人物的影响主要是存在于他们的无限能力和屠杀的欲望之中。由于这一点，他们为恋尸癖们所喜爱。另一方面，许多人与其说意识到了他们的恐怖，不如说害怕他们，而且仰慕他们。许多人并没有认识这些领导者的恋尸癖的本质，而是把他们看作建设者、救世主、好爸爸。如果恋尸癖倾向的领导者不自称他们是建设者和抵抗者，那么许多被他们吸引的人也不可能全力帮助他们夺取权力，而且许多受他们厌恶的人大概可能很快使他们垮台。

当生命以组织、结构方式的增长为特点时，恋尸癖的人所喜爱的是一切一层不变的事物，所有机械僵化的事物。他们在把有机物变成无机物的愿望的推动下机械地接近生命，好像所有活着的人是物，所有生命的过程，情感和思想都变成了物。记忆，而不是体验；占有，而不是生存，是物的总计。恋尸癖的人能够与一种客观事物结成关系—— 一朵花或者一个人—— 只要他拥有它；因此对他占有的威胁就是对他本人的威胁；如果他失掉了财产，那么他就失掉了同这个世界的联系。这就是为什么我们发现了他的自相矛盾的反应：他宁肯失去生命也要财产。即使失掉生命，他仍占有财产，但他失去了生存。他喜爱控制别人，而且在控制的活动中，他屠杀生命。他深深害怕生命，因为就他的本性来说，是杂乱无章、无法控制的。在所罗门审判的故事里，一位错误地妄想成为一个儿童母亲的妇女就是这种倾向的典型；她宁肯要一个被肢解了的死孩子也不愿失去一个活孩子。对恋尸癖的人来

说，正义意味着正确的分割，而且为了他们称之为正义的事情，他们情愿屠杀或者死亡。“法律和命令”对他们来说是一种偶像——任何威胁“法律和命令”的每一件事情，都被认为是对至高无上的价值进行明目张胆的进攻。

恋尸癖的人被黑暗和夜晚所吸引。在神话学和诗歌中，这种人沉浸在洞穴，海洋的深处，或者瞎子的描述之中。（易卜生《彼尔·英特》中的巨人就是这种人的典型例证；他们都是瞎子，③他们生活在洞穴里，他们唯一的价值是对于“家里酿造”或者家里制造”的一件东西的自恋。）所有这些是为了远离或者直接反对吸引着他的生命。他愿意回到黑暗的于宫里，甚至回到无机物或者以动物形式存在的往昔生活之中。他从本质上趋于回到过去，而不是回到他仇恨和恐惧的未来，与此相联的是渴望得到肯定。但是生命从来就不是肯定的，不是可以预见的，也不是可以控制的；为了控制生命，它一定得把生命变成死亡；的确死亡是对生命的唯一肯定。

恋尸癖倾向通常在一个人的梦中得到最清楚的展现。这些梦涉及到凶杀、鲜血、尸体、骷髅、粪便；有时也涉及到人们变成了机器或者象机器一样的行动。这种类型的梦也偶而地发生在那些并没有表明有恋尸癖倾向的许多人身上。而在恋尸癖的人身上，这种类型的梦是常见的，而且有时是重复的。

对于严重的患恋尸癖的人来说，人们经常能够从他的表情和举止中识别出。他是冷漠的，皮肤看起来死气沉沉，甚至他的面部表情好像也在散发着臭味。（在希特勒的脸上，人，们能够找到这种表情。）他是整洁的，烦扰的，学究气的。对这个世界来说，恋尸癖人的这个方面，在艾克曼的形象中得以证实。艾克曼深深地迷恋于官僚秩序和死亡。他

的最高目的是服从和对组织机构尽职尽责、忠心耿耿。他驱逐犹太人好象运送煤一样。在他的视野里。几乎不可能看见活生生的人，因此他仇恨或不仇恨他的受害者问题与此毫不相干。

但是，这绝不意味着我们仅仅能够在审问官、希特勒以及艾克曼这一类人中找到恋尸癖特点的例子，而且也能够在那些没有机会和力量屠杀的人中找到这种例子。他们的恋尸癖是以其它的甚至看起来不易察觉的而且较无伤害的方式表现出来，其中一个例子就是母亲总是关心她孩子的疾病、失败以及前途的渺茫：同时她又对孩子的可喜变化没有什么印象，,不能分享她孩子的快乐,也不注意孩子的生长发育的新变化。我们也许会发现，她的梦只是涉及疾病、死亡、尸首、鲜血。她并不以任何明显的方式伤害她的孩子，然而她可能慢慢地扼杀了孩子生活的乐趣，对成长的信念，甚至最终传染给他恋尸癖的倾向。

许多次，恋尸癖的倾向与对立的趋势发生冲突，以致达到一种奇怪的平衡。这类恋尸癖特点的突出例子是C·G·荣格在他死前发表的自传体文章里，④提供了充足的证据。他的梦大部分充满死尸、鲜血、杀戮。在现实生活中，作为他的恋尸癖趋向的典型表现，我会在下面提到：荣格在波林吉恩的房子正在建筑过程中，发现了一具法国士兵的尸体，这个法国士兵是在一百五十年前拿破仑进攻瑞士时溺水而亡的。荣格画了一幅尸体的图画，并且悬挂在他的墙上。荣格埋葬了他，而且在他坟墓上空发射了三枪，以此作为军礼。从表面上来看，这个行动表现有些异常，否则就没有什么意义了，而且正是那些无意识行动比有意识的、重要的行动更能表达人的根本趋向的活动之一。弗洛伊德本人在许多年前，

就已经注意到了荣格的死亡倾向。当他和荣格乘船赴美途中，荣格就向他大谈特谈汉堡附近的沼泽地区找到了保存完好的尸体。弗洛伊德不喜欢这类谈话，而且告诉荣格，他之所以如此大谈特谈死尸，其原因在于他无意识地充满着反对他（弗洛伊德）的死亡意愿。荣格愤怒地否认了这一点。但是，他同弗洛伊德分手几年以后，做了下面这个梦。他感觉到他（和一个上著黑人在一起）决心杀死齐格菲。他带着枪走了出去。当齐格菲出现在山顶时，被他杀死。由于担、心别人发现他的犯罪，他提心吊胆、惊恐万分。但是幸运的是天下起了暴雨冲掉了犯罪的痕迹。荣格睡醒之后，想到除非他能理解这个梦的含义，否则他一定要杀死自己。思索了好长时间之后，他对此有了下面的“理解”：齐格菲被杀，意味着他要亲手杀死这位英雄，以此表达自己的谦卑。从西格蒙德到齐格菲的细微变化足以使一个有着绝顶技能释梦的人，向他本人隐藏了这个梦的真实意义。如果一个人问自己这样一个问题：这样强烈的压抑是如何实现的，回答说梦是他的恋尸癖倾向的表现，而且因为这个完整的倾向被强烈地压抑了。荣格承受不起意识到这个梦的真正含义。它符合这样一幅画：荣格迷恋过去，却很少关注现在和未来；石头是他钟爱的对象，而且他在孩提时，幻想上帝降下一个巨大的粪块，砸在教堂上，毁灭教堂。他对希特勒的同情和他的种族理论是与患死之爱的人相同的另一种表现。

无论如何，荣格是一个不平凡的富有创造性的人，他的创造正是与恋死癖格格不入。他通过权衡反对他的意愿的破坏力和痊愈力，并且通过关注于过去、死亡和破坏以及他卓越的思索主题而解决了这个冲突。

在对恋尸癖的倾向的描述中，我可以得到这样的印象，

这里所描述的所有特征必然地在恋尸癖的人身上全部找到。的确这种歧异的特征作为屠杀的愿望，势力的崇拜，死亡和肮脏以及虐待狂的吸引，通过“命令”把有机的变成无机的愿望是所有同一个基本倾向的各个部分。然而就个体来说，关于这些各自倾向的实力，存在着很大的差异。这里提到的特征之一在一个人身上都多于所断言的另外一种倾向；此外就这些倾向的程度来说，一个人同他的爱惜生命型的方面相比，他是恋尸癖的，而且最后就这些倾向的程度来说，个体意识到恋尸癖的倾向，或者使它们合理化，也是从人到人不同地变化着的。然而恋尸癖类型的概念绝不是一种抽象，或者是变化多端和根本不相同的行为趋势的概括。恋尸癖构成了一个基本的倾向性，它是完全对立于生命的一种解答；它是人有能力达到的生命中最不健康和最危险的一种倾向。它是真正的性倒错：当他活着时，不是爱生而是恋死；不是生长而是破坏。如果恋尸癖的人敢于承认他所感觉到的那些东西，那么当他说“死亡万岁”时，则表达了他生命的箴言。

恋尸癖倾向的对立面是爱惜生命型；它的本质是与死之爱相反的生之爱，象恋尸癖一样，爱惜生命型绝不是由一种品质构成的，而是再现了总体的倾向性，完整的生存方式。它是一个人身体内部过程，他的感情，他的思想和他的举止的显现；这种倾向是以完整的人来表述自己的。它的最基本形式是由所有活的有机体要生存的趋势来表现的。与弗洛伊德所论述的“死本能”的设想相反，我同意许多生物学家和哲学家的设想，即所有活着的实体要生存，要保持它存在的愿望，这是所有活着的实体的固有本质；正象斯宾诺莎所表述的那样：“每一个自在的事物莫不努力保持其存在。”[5]他称这种努力为该物的现实本质。[6]

我们观察到这种求生存的倾向遍及我们周围所有活着的实体之中；小草透过石缝顽强地争得一丝阳光，因而生存下来，动物搏斗到最后一息以便逃避死亡；人可以做许多事情以维持他的生命。

维持生命，并且为抵御死亡而战斗的趋势是爱惜生命型的倾向性的最基本形式，是所有有生命的实体的共性。由于它是保存生命并且反对死亡的趋势，所以它仅仅再现了推动生命的一个方面。其它方面是比较积极的方面；所有活着的实体拥有一种综合和团结的趋势；它趋于把不同的甚至对立的实体融为一体，并且以一种组织的方式发展。联合和综合的发展是所有生命过程的特征，不仅仅就生物体的细胞组织而论，而且也涉及到情感和思想。

这种趋向的最基本表述是细胞和生物体之间的融合，动物和人之间以无性细胞合成到性结合。在后者那里，性结合是根据于雄性和雌性之间的吸引，雄性——雌性的极性构成了人类赖以溶合的需要核心。仿佛正是由于这个原因；自然为人提供了两性结合的最强烈快感。从生物学来看，这种结合的结果是新的生命的创造。生命的循环过程是结合，诞生和生长—— 正如死亡的循环过程是生长的终止、瓦解和腐朽一样。

但是即使性本能，在生物学的意义上服务于生命时，也不一定是精神分析学所表述的爱惜生命型。似乎不被性本能吸引,并且与性本能交融一体,几乎就没有任何强烈的感情。虚荣，占有财富和冒险的愿望，甚至受死亡吸引的愿望，象以往一样，使性本能参与他们的活动之中。为什么会如此，这正是人们要思索的。它诱导人们思考，是大自然的狡猾使性本能如此反复无常以至它可以受任何强烈的愿望所鼓动，即使是那些与生命相矛盾的愿望的鼓动。但是无论什么理由，

性的欲望和破坏性之间混为一体的事实却是不能令人们怀疑的。（弗洛伊德指出了这种混合，特别是他探讨了死本能和生本能的融合，而且它们通常发生在虐待狂和受虐狂身上。）虐待狂和受虐狂，恋尸癖和嗜粪癖都是性倒错，这并不是因为它们违背了性行为的约定俗成标准，而是他们明确地表示了基本的性倒错：生和死之间的混合。 ⑦

在生产的倾向性里，我们发现了爱惜生命型的完整展现。⑧一个格外热爱生命的人为生命和生命的生长过程所吸引，他喜欢创造，而不是维持现状。他对于新鲜的事物既惊奇又喜欢，以避免过去的事物重复。他喜爱生存的冒险，胜过因循守旧。他以机能的方式而不是机械的方式对待生命。他看到了整体而不仅仅是看到了部分，他看到了格局而不是总数。他希望通过爱惜、理性、他的例证，而不是力量、肢解事物部分，也不是以视人为物而不为人的官僚方式来影响人们、感化人们。他享受生命以及生命的种种表现，而不是只享受单纯的激动。

爱惜生命型的伦理学有他们自己的善与恶的原则。善是所有有利于生命的行为；恶则是所有有利于死亡的行为。善是对生命表示尊敬，⑨是所有促进生命，生长和发展的有价值的一切行为。恶是窒息生命，使生命变得贫困，甚至使生命不复存在的一切行为。快乐是善良的；而悲哀是罪孽的。这是从爱惜生命型的伦理学观点出发的；《圣经》提到希伯莱人的主要罪孽：“因为你并不是用内心的所有快乐和愉快服侍上帝”（《旧约·申命记》 28:47)。爱惜生命型的人的良心并不是敦促自己避恶从善，也不是弗洛伊德所描述的超我，在弗洛德的思想中，超我是一个严格的监工，为了美德，它雇佣虐待狂来反对人。爱惜生命型的良心是由对生命和快乐的吸引而

激发的；道德的实现存在于巩固人的生之爱方面。正是由于这个原因，爱惜生命型并不寓于懊悔和有罪感，它们毕竟仅仅是自我厌恶和悲哀的方面。他很快就转到了生命，并且打算行善。斯宾诺沙的《伦理学》是爱惜生命型道德的鲜明例子。他说“快乐直接地是善，痛苦直接地是恶。”⑪基于同样的精神，“自由的人绝少想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。”⑪生之爱构成了人道哲学的形形色色观点。在各种概念的形式里，这些哲学是与斯宾诺沙的思想一脉相承的；他们表述了这样的原则：健全的人热爱生命，悲哀是罪孽，欢乐是美德。人生的目标是受所有活着的东西吸引，并且把自己同所有死亡的和机械的东西区别开来。

以上我试图描绘出恋尸癖和爱惜生命型的倾向性最纯粹形式的图画。当然这些纯粹形式是很少的。纯粹的恋尸癖是不健全的；纯粹的爱惜生命型则是圣洁的。大多数人是这两种倾向的特殊混合，然而问题在于这两种倾向中究竟哪个占有优势，恋尸癖的倾向占主导地位的那些人会慢慢地消除他们身上的爱惜生命型方面；通常他们并没有意识到他们的死之爱倾向；他们的心将变得铁打一般；他们以这样的方式活动——他们的死之爱似乎是对他们经验的那些事物的逻辑和理性的反应。另一方面，那些生之爱占主导地位的人，当发现自己接近“死荫的幽谷”时，他们受到了怎样的震惊，而且或许这种震惊唤醒了他们生存下去的愿望。因此十分重要的是不仅要理解在一个人身上恋尸癖倾向表现得如何强烈，而且也要理解他是怎样意识到它的。如果他相信他流连于生命的土地上，然而在现实中，他却生活在死亡的土地上，那么他就丧失了生命，因为他已经没有机会返回到生命方面来了

对于恋尸癖和爱惜生命型的描述提出了一个问题：这些概念是怎样同弗洛伊德的生本能和死本能的概念联系起来的。很容易找到这个类似点。弗洛伊德，特别是在第一次世界大战的影响下，根据破坏性冲动的力量，尝试地提出了人身上两种内驱力二象性存在的理论，给人们留下了深刻的印象。为了提出求生和求死是生命实体固有的假说，他修正了性本能对立于自我本能（二者为生存的目的和生命的目的服务)的前期理论。在《超越唯乐原则》（1920年）中，弗洛伊德提出了一个观点，认为存在着种系复旧保守原则，他称之为“重复强迫”。后者起着恢复先前的条件，并且最终使有生命回到无机存在的原始状态的作用。“如果这是真实的”，弗洛伊德说，“在不可思议的遥远的过去，以不可想象的方式，生命产生于毫无生命的物体，这样，同我们的假设一致，本能在那个时候一定进入了生命，它的目的是再次废除生命，并且重新建立物的无机状态。如果在这种本能里，我们承认在我们的假设里自我破坏的冲动，那么我们能够认为作为死本能表现的冲动在任何致命的过程里都是存在的。”⑫

实际上，我们能够观察到死本能或者转向其它人，或者转向我们自己，而且它经常与性本能混然一体，正如它存在于虐待狂和受虐待狂的性倒错中一样。与死本能相对立的是生本能。当死本能（有时在精神分析文献中称为死〔Thanatos〕，尽管它不是弗洛伊德本人提出的）有着分离、瓦解的功能时，生本能则有着结合、综合的功能，甚至在生物体内部起着凝结生物体与细胞的作用。这样，个体的生命对这两种基本的本能来说是一个战场：“生本能努力把有机体结合到更大的实体之中”而死本能则努力瓦解生本能正在设法完成的目标。

弗洛伊德本人仅仅犹豫和尝试地提出了这个新的理论。

这并不令人奇怪，因为它是根据于重复强迫的假说，而重复强迫本身至多是未被证实的探索。事实上，没有任何有利于他的二象性理论回答建立在许多矛盾基础上的资料的对象。大多数生命似乎格外顽强地为生命而战斗，并且排除他们趋于毁灭自己。此外破坏性在个体中间有着显著的不同，完全不是以这样的方式，以致于这种不同仅仅是死本能的各自向内和向外表现之间的不同。我们看到一些人由格外强烈的破坏其他人的激情赋予了他的特征，然而大多数人并没有显示出这种破坏程度。对他人的破坏程度越弱，然而，没有匹配一个相应越强的自我破坏、受虐狂、疾病等等。⑬ 考虑到所有对弗洛伊德理论的异议，这并不令人惊奇，一些正统的分析学者，或者象奥 · 费尼科那样拒绝接受他的死本能理论，或者仅仅有条件和有很大限制地接受它。

我建议发展弗洛伊德理论中的下列观点：生本能和破坏性之间，对生的吸引和对死的吸引之间的矛盾，的确它们是存在于人身上最基本的矛盾。但是，这种二象性并不是生物学上的两种固有本能之一，而是它们之间相对恒量，总是冲突，直到死本能最终的胜利，但是它也是主要的和最基本的生命趋向之间的一种 —— 保存生命⑭ ——和它的矛盾，即当人不能达到这个目标时，生命产生了。在这种观点中，“死本能”是一个有害的现象，它达到了使生本能不能展开的程度。死本能表现了精神病理学，而不是象弗洛伊德所认为的是正常生物学的一部分。这样生本能构成了人的主要潜在可能性；而死本能则构成了人的次要潜在可能性。 ⑮ 如果存在着适合生命的条件，那么主要潜在的可能性就会得以发展，正如存在着恰当的土壤、温度等等的条件，种子就会生长一样。如果不存在适当的条件，那么恋尸癖的趋向就会出现，而且在人身上占有优

势。

哪一种条件应对恋尸癖负有责任？根据弗洛伊德的理论观点，人们一定希望生本能和死本能的力量保持恒量，而且就死本能来说，仅仅存在着向内或者向外的抉择。因此环境因素可能是死本能所选择的方向的原因，而不是它的强度。如果另一方面，人们信奉这里提出的假设，人们一定会提出这个问题：哪一种因素导致了一般恋尸癖和爱惜生命型的倾向发展；而且更为有意义的是哪一种因素导致了存在于特定个体或者群体的死之爱倾向较强或者较弱？

对于这个重要的问题，我并没有充足的答案。在我看来，，深入研究这个问题具有重要意义。然而我敢断然根据我从事精神分析的临床经验和对一群人行为的观察与分析得到的资料作一些尝试性的回答。

发展儿童的生之爱，最重要的条件是创造同热爱生命的人的同一条件。生之爱正如死之爱一样是具有传播性的。它不需要语言、解释、尤其是它不需要宣布人们应该热爱生命而传达自身。它使用姿势多于思想，使用音调多于语言。人们能够观察到，与其说他们根据明确的组织生命的原则和规则，不如说是基于一个人或者一组人的整体环境。在发展爱惜生命型的必要条件中，我要提到下面几个条件：在幼年期，温情地同他人接触；自由，并没有恐怖；教导——根据榜样而不是宣布——有助于内部的和谐和力量的原则；根据“生存艺术”的指导；刺激影响和对他人反响；真正有趣的生活方式。正是这些条件的对立面进一步发展为恋尸癖：在死之爱人中成熟；缺乏刺激；惊吓；使生活常规化和枯燥无味的条件；机械的秩序代替了人们之间的关系和所决定的秩序。

至于完善爱惜生命型的社会条件，显然它们正是我刚刚

提到的促进有关个体发展这种趋势的那些条件。但是进一步思索关于这些社会条件是可以做得到的；即使下面的评论只是开端而不是这种思考的终点。

或许在这里应该提到的最明显因素是丰富所缺乏的经济和心理的因素，只要人的大部分精力为反对进攻而保卫他的生命，或者避开饥饿而占去了，那么生之爱一定会受到阻碍，而恋尸癖就会生长。完善爱惜生命型的另一个重要的社会条件在于非正义的废除。对于这一点，在这里我并不涉及敛财这个概念，倘使根据这一点：人们就认为这是非正义的，每个人都没有这个一模一样的囤积物。我涉及到一个社会的状况，在这个社会中，一个社会的阶级剥削另一个阶级，并且把自己的条件强加给这个社会，而它不允许展开富有和高贵的生命；或者换句话说，在这个社会里，一个社会的阶级不被允许和其它阶级分享生存的同样基本体验；归根到底对非正义概念，我涉及到了人不是他自己的目的，而是变成他人目的的手段的社会状况。

最后对于发展爱惜生命型的一个富有意义的条件是自由，然而摆脱政治枷锁的‘自由’并不是充分的条件。如果对生命的爱就是发展，那么一定存在自由；“去”创造的自由和建设的自由，惊奇的自由和冒险的自由。这样的自由要求个体是能动的和有责任的，而不是一个奴隶或者营养良好的机器上的嵌齿。

概括说来，对生命的爱在一个存在安全感、正义、自由的社会里将会得到最充分的发展；此种意义上的安全感对于一种高贵的生命来说，基本的物质条件不会受到危胁；此种意义上的正义是指任何人不会成为他人目的的手段；而且此种意义上的自由是指每一个人都有可能成为能动的和有责任

的社会成员。最后一点具有格外重要的意义。如果个体创造的自我活动不进一步深入的话，那么即使在一个存在着正义和安全的社会里，也不可能有助于生之爱。如果这些条件并不是充足的，那么人就不会成为奴隶；如果社会的条件进一步机械般生存化，那么后果将不会是生之爱，而是死之爱。关于最后一点，我要更多的在探讨原子弹时代的恋尸癖问题，特别是要联系到社会的官僚体制问题的篇幅中论述到。

我试图阐明恋尸癖和爱惜生命型概念同弗洛伊德生本能和死本能之间的联系和区别。以及同弗洛伊德另一个重要概念，即早期里比多理论中的“肛门欲”概念和“肛门性格”的联系。弗洛伊德在1909年⑯的论文里，发表了他的最基本的发现之一：《性格与肛欲》，他写道：

我打算描述一个人，他是值得注意的，因为他是以下三种特征有规则的结合。它们是整洁的、吝啬的和固执的。这些语言中每一个实际上都包含着一小组或者一系列相互联系的性格品质。“整洁的”包含身体的清洁以及承担的一般责任和诚实的意识。它的对立面是“邋遢的”和“疏忽的”。吝啬常常出现在被夸张的贪婪的形式里；而固执则易于流于挑战，狂怒和复仇同样易于与其结合一体。后两种品质——吝啬和固执二者与第一个整洁之间的联系更为紧密。它们也是整个复杂体系中的不变元素。而且对我来说，无可争辩的是这三种特性以某种方式归属一体。⑰

弗洛伊德进一步提问：“这些整洁的、吝啬的和固执的性格品质，哪一个通常在以前的肛欲人身上更为突出；并且被认为是肛欲第一个和最稳定升华的结果。”⑱弗洛伊德以及后来的精神分析学家指出，吝啬的其它形式并不涉及到粪便，而是金钱、泥土、财产，并且拥有无用的物质。同时他

们也指出了肛门性格通常显示出虐待狂和破坏性的品质。精神分析的研究以充分的临床证据证明了弗洛伊德发现的有效性。但是对于我称之为“肛门性格”或者“敛财性格”[19]现象的理论解释也存在着不同的观点，弗洛伊德与他的里比多理论一致，假定用在肛门里比多和它的升华方面的力量是与性感区相互联系的（这里指肛门），而且因为在排便训练过程中，体质的因素同个体的体验结合起来了。这种肛门里比多就比一般人的情况强烈得多。我与弗洛伊德的观点不同，因为我并没有看到假定作为肛门里比多的部分动力是发展肛门性格动力来源的充分证据。

我自己在研究肛门性格的经验方面确信：在这里我们所论述的是那些对粪便有着浓厚兴趣和亲密关系的人，他们把粪便当作一般地喜爱所有没有生命的事物的一部分。粪便是人体内最终排泻的废物。因为人体不再使用它。肛门性格之所以受粪便吸引，是因为他是迷恋所有对生命无用的东西，象污物，被废弃的东西，财产仅仅单纯作为占有而不是作为生产和消费的手段。至于受那些没有生命事物吸引的发展动机，还有很多需要进一步研究。我们有理由设想，除了体质的因素以外，父母的性格，尤其是母亲的性格是一个重要的因素。如果母亲坚持对孩子严格的排便训练，而且对儿童的排泻过程有着过渡的兴趣；等等，那么这个母亲是一个有着强烈肛门性格的女人，也是对那些无生命和死的事物有着强烈兴趣的女人，而且她在同一方向上影响儿童。与此同时，她也缺乏生命的快乐；她没有刺激，只有压抑，通常她的焦虑导致儿童害怕生命，而受那些无生命的事物吸引，换句话说，并非排便训练对肛门里比多发生了作用，进而导致一种肛门性格的形成，而是母亲的性格，由于她恐惧和仇

恨生命，并且直接地对排泻过程感兴趣以及许多其它方式对儿童占有和敛财的激情方面产生了影响。

从以上的描述中，我们能够很容易地注意到弗洛伊德意义上的肛门性格和前几页所描述的恋尸癖性格是多么的相似。事实上在它们对于无生命和死亡的事物的兴趣上和姻亲关系上显示了质的相象。它们只是在这个姻亲的强度上有所不同，我认为恋尸癖的性格是作为性格结构的一种有害形式，而弗洛伊德的肛门性格是一种宽厚的形式，这意味着在肛门和恋尸癖性格之间没有鲜明和固定的界线，而且好多次，我们很难确定它所涉及的是否是这个或者那个。

在恋尸癖性格概念里，弗洛伊德的“肛门性格”根据里比多理论和死本能的概念导致了与纯生物学的思索之间的联系。人们已经弄清了，同样的联系一方面存在于弗洛伊德“生殖器性格”概念和他的生本能概念里，另一方面也存在于爱惜生命型性格之中。这是走向弗洛伊德早期和晚期理论之间填补空白的第一步。而且人们期待着进一步地考察，以帮助填补这个空白。

现在如果我们回到恋尸癖的社会条件中，那么产生了这样的问题：在恋尸癖和现代工业社会精神之间的联系是什么？此外，恋尸癖和对生命置之度外的核战争的动机意义？

在这里，我不打算关心发动现代战争的所有动机，以前许多的战争动机也适合于核战争，我只关注于有关核战争的严重心理问题。前战争的理论基础无论是什么—— 防御进攻、经济增长、解放、荣誉、维护生命的方式—— 这样的理论基础对核战争来说并不完全有效。当然并不存在防卫、获取、解放、荣誉的缘故，在数小时之内，一个国家的大部分人口就会焚为灰烬，所有的文化中心被毁坏，甚至留下野蛮的、兽性

的生活使那些仍旧活着的人羡慕死亡。 ⑳

为什么不顾所有这一切，有相当一些人对待核战争的存在没有形成广泛的抗议，而在想谁能幸存下来？我们怎样理解为什么没有更多的有着儿孙后代的的人不站起来提出抗议呢？为什么许多非常富有的人，或者看起来很富有的人有意识地考虑毁灭一切呢？这有许多答案。 ㉑然而他们中没有任何人给人以令人满意的解释，除非我们做出以下说明：人们并不害怕整体的毁灭，因为他们并不热爱生命；或者因为他们对生命冷淡，或者因为许多人受到死亡的吸引。

这种假说似乎是与我们的设想——人们热爱生命和惧怕死亡相矛盾的，此外我们的文化，比任何先前的文化，都提供给人以更多的刺激和快乐，但是我们一定要问或许我们的所有快乐和刺激是完全不同于生命的快乐和爱情？

为了回答这些问题，我一定涉及到以前对生之爱和死之爱倾向的分析。生命以结构方式生长，而且它的这种性质并不屈服于严格控制或者预言。在生命的王国里，人们仅仅能够受到生命力的影响，诸如爱情，刺激，榜样。人们仅仅能够在个体的显现里，在个体的人中以及在一只鸟或一朵花中体验出生命。没有“集团”的生命，也没有抽象的生命。今天我们对生命的探讨变得日益机械性了。我们的目标是生产物，而且在对这种物的崇拜过程中，我们把自己也变成了商品，人被当作数目来对待，在这里，问题并不是他们是否被令人满意地对待和提供营养充足的生活问题（物也能被令人满意地对待）；而是人是否是物或者是有生命的存在物问题。人们喜爱机器的部件甚于喜爱生命本身，对人的亲近也是理智和抽象的，人们愈来愈感兴趣于把人当作物，他们通常的特征以及大众的行为统计规范，而不感兴趣于活着的个体，

所有这些是与日益增长的官僚方式的角色相称的。在巨大的生产中心里，在大城市里，在庞大的国家中，人们受到了管制，好象物一样；被管制者和管制者都变成了物，而且都服从物的规律。但是人并不是物；如果人变成了物，那么就要被毁灭掉；而且在人变成物之前，他就已绝望，甚至想去杀掉所有的生命。

在官僚组织和集中的工业体系中，人们所感受的是穷于应付，以致人们在最大的、可预料的和有利的方向内消费。他们的智力和性格由于选择平庸和安逸的而优先于新颖和大胆的任务而变得标准化。的确，在欧洲和北美洲官僚已经取得成功——工业的文明，创造了一种新型的人；人们把这种新型的人描述为驯服的成员，机械般活动的人，甚至是消费人。此外是机械人；由于这一点，我认为这样的是一个零件人，深深地受着所有机械的东西吸引，同时倾向于反对所有活着的事物。确实，人的生物学和心理学的机件为他提供了如此强烈的性冲动，以致机械人仍旧有着性要求，并且寻求女人。但是毫无疑问，零件人对女人的兴趣减弱了。一个纽约人的漫画指出了这个有趣的事实：一个年轻女推销员把一瓶某个牌子的香水设法卖给一个年轻的女顾客，她推荐时介绍说：“它嗅起来象一个新型的赛车。”的确，今天任何一个男性的观察者都会确信这幅漫画是胜过聪明的玩笑。显而易见，相当多的男人对赛车、电视机、收录机、宇宙飞行、和任何一些小零件的兴趣都浓于他们对女人、爱情、自然和食物的兴趣；他们由对非生命的、机械的事物的操纵引起的刺激胜过生命的刺激。并非牵强附会的推断；机器人为在几分钟内，穿越数千里地，杀死几百万人而骄傲迷恋，并超过了如此大规模破坏引起的惊吓和沮丧的可能性。机械人仍有享受和喝酒的

乐趣。但是所有这些乐趣是在机械的和非生命的范围内寻找到的。他期待着一定有一个开关，如果推一下，就会带来幸福、爱情和愉悦。（在这种幻觉下，许多人找到精神分析学家，以为他能告诉他们在什么地方能找到这个开关。）他把女人看作一辆汽车，他知道去推动她的开关；他享有使她“竞赛”的权力，而且他是冰冷的、消极的旁观者；机械人对机械操纵越来越感兴趣而不参与生命和与生命一致。因此他变得对生命漠不关心了，他迷恋于机械的事物，而且最终陶醉于死亡和总体的毁灭。

让我们思考一下屠杀在我们的消遣中所起的作用吧。电影、连环画和报纸充满着刺激性，因为它们充斥着破坏、虐待狂、兽行的报道。几万人生活单调舒适——因此没有什么比看和阅读屠杀更令人激动，不管这些读物是凶杀还是汽车比赛中的致死事故。这一事实是不是暗示着人们对死的迷恋已经陷得很深了？或者是认为诸如“激动得死亡”或者“垂死”之类，或者“它杀死了我”的表述。让我们想一想在汽车肇事中，我们的速度所表现的对生命的不负责任。

简单地说，理智化、限定性、抽象化、官僚制和具体化——正是现代工业社会的特征，当它们应用于人而不是物时，并不是生命的原则，而是机器的原则。在这样的制度下，活着的人对生命感到冷漠，甚至眷恋死亡。当然他们并没有意识到这一点。他们把激动的颤抖当作生命的快乐；而且他们认为当拥有许多自己的和可以使用的东西时，他们是富有朝气地活着，在这种幻觉下，他们生存着。对核战争抵制的缺乏，探讨一张整体或者半整体破坏的“原子学”平衡表格的缺乏，显示出我们已经步入“死荫幽谷”有多么远。

恋尸癖的倾向性格存在干所有现代工业社会，不管他们

各自的政治结构如何。苏维埃国家一资本主义在这方面与共和资本主义有着共性。而且共性的方面多于制度特性的方面，两种制度有着同样的官僚——机械的方法，而且二者都准备了整体的破灭。

恋尸癖对生命的轻蔑和对速度以及所有机械事物的爱慕之间的密切关系，在过去的数十年里已经变得很明显了。早在1909年马里纳特在他的《未来主义的创始宣言》中，就简明地表达了这一思想：

1。我们要为危险的爱情、力量和勇敢而歌唱。

2。我们诗歌的本质素材将是勇气、挑战和反抗。

3。迄今为止，文学作品给思维的静止不变带来了荣耀、狂喜和昏迷；我们要赞美攻击性的行动，狂热的失眠，加快步伐，翻筋斗，打耳光，拳击。

4。我们宣布新的美和漂亮的速度使世界的光辉大放异彩。赛车，带着长长的管子，象喘着粗气的蛇……，一辆吼叫的汽车，看起来好象穿梭的弹片，比萨莫色雷斯岛的胜利更为壮观。

5。我们要歌颂驾驶方向盘的人，理想的转向轴刺穿了地球，奔驰在运行的轨迹上。

6。诗人一定赋予自己以疯狂、辉煌、壮丽和慷慨，为了增加原始激情的炽热。

7。除了竞争没有任何漂亮的言辞可言，除了攻击也没有任何杰作可言。诗歌一定激烈地抨击无名的暴力。命令它们在人的面前卑躬屈膝。

8。我们站在许多世纪的极端之处……当我们必须冲开不可能的神秘之门时，为什么我们应该回头一顾？昨天的时空已死。我们生活在绝对之中，因为我们已经创造了速

度、不朽和长存。

9. 我们希望战争获得荣耀——只因为它是世界健康的给予者——军国主义、爱国主义、无政府主义的破坏性武器，屠杀和轻蔑妇女的美妙观念。

10. 我们希望毁掉博物馆、图书馆，为反对伦理主义、种族主义和所有机会主义以及功利主义而战。

11. 我们要为劳动、愉快和激动的造反的人们而歌唱。我们要为现代资本城市的多姿多彩和众多的革命而歌唱。我们要为在暴虐的闪电的星星下面，夜间震动的兵工厂而歌唱。我们要为贪婪的车站吞吐着烟蛇；一串串烟雾支撑着的云朵悬浮下的工厂；桥梁好象体操家越过恶魔般的刀剑似的；沐日光浴的河流；冒险的班机追踪着地平线；宽阔胸怀的火车头在钢轨上奔腾，象勒着长长管子辔头的巨大钢马；喷气式飞机的滑翔，它的螺旋桨的声音象飞舞的旗和激动的人群鼓着掌而欢呼，歌唱！[22]

如果我们把马里纳特对技术和工业的恋尸癖的解释与在沃尔特·惠特曼诗中所发现的深刻爱惜生命型的解释比较起来，那么我们就会觉得非常有趣。惠特曼在《横渡布鲁克林渡口》一诗的结尾处，说：

繁荣吧，城市——带着你们的货物，带着你们的产品，
广大而富裕的河流，扩张吧，你们也许是比一切更为崇高的存在，
保持你的地位吧，你是比一切更为持久的物体。
你们曾经期待，你们总是期待，
你们这些无言的美丽的仆役哟，
最后我们怀着自由的感觉接受你们，
并且今后没有厌足，

你们将不再使我们迷惑，也将不会拒绝我们，
我们用你们，不会把你抛开—— 我们永远把你们培植在我们的心里，
我们不测度你们，—— 我们爱你们—— 在你们身上也有着完美，
你们为永恒贡献出你们的部分，
伟大的或渺小的，为灵魂贡献出了你们的部分。

或者在《大路歌》的结尾：

……我把我的手伸给你！
我把我的爱情献给你，那比金钱还宝贵，
我把我自己献给你，请教理或法律作证，
你肯把你献给我吗？你肯和我同行吗？
我们能不能彼此矢志不移，白头偕老？

而且，没有比这一行文字更好地表达了惠特曼与恋尸癖的对立：“让我们不停地前进（活着，永远活着！）而且把死亡抛在后面！”

如果我们把马里纳特对待工业的态度与惠特曼对待工业的态度比较一下，我们就会很清楚地认识到，工业生产本身并不一定与生命原则相悖。关键的问题是，生命的原则是服从于机械化的原则，还是生命的原则是主导原则。显然，迄今为止工业化的世界并没有找到这个问题的答案：怎样才能创造一个人道的工业主义以反对今天统治我们生命的官僚工业主义呢？

注释：

①节选自H·托马斯《西班牙国内战争》（纽约：哈珀和罗公司，1961年版）第354—355页。托马斯从L·波蒂罗翻译的乌拿莫诺的演讲词中节

选，并发表在《地平线》上，并在康诺利再版。《金色的地平线》，第397—409页。乌拿莫诺被软禁在家中一直到几个月后死去。）

②克拉夫特—埃布林，赫希菲尔德和其他人已经举出了许多病人着迷于这个欲望的例子。

③瞎子的象征意义在这里是不同于它所意味的“真正洞察力”。

④C·G·荣格：《记忆，梦，反映》由安妮拉·杰菲编辑，纽约：匹农台出版社，1963年版。请参考我在1963年9月的《美国科学》中探讨了这本书。

⑤《伦理学》商务印书馆1981年版，第97页。

⑥同上，第98页。

⑦许多仪式涉及到了生与死的区别，强调了避免这种性倒错的重要性。

⑧参照埃·弗洛姆在《自为的人》中探讨的生产的倾向性。（纽约：霍尔特，莱因哈特和温士顿公司，1947年版）

⑨这是艾伯特·施韦策的主要论题，是生之爱的伟大表现之一——存在于他的写作和他本人之中。

⑩《伦理学》商务印书馆1981年版，第18页。

⑪同上，205—206页。

⑫S·弗洛伊德《精神分析引论新编》（纽约：W·W·诺顿公司，1933年版）

⑬参照埃·弗洛姆《健全的社会》中探讨的自杀和杀人的统计资料（纽约：霍尔特，莱因哈特和温士顿公司，1955年版第一章。）

⑭弗洛伊德关注这种异议：如果死本能是如此强烈，那么人就会正常地诉诸于自杀。因为有机体愿意选择它自己的方式死亡。因此就形成一种自相矛盾的情形：有生命的机体竭尽全力地抵抗某些事件（即事实上的危险事件）而这些事件或许以一种缩短的路来帮助它们快速达到它们的生命目标。《超越唯乐原则》第51页。

⑮参照《自为的人》第五章，我分析了破坏性与主要和次要的潜在可能性之间的区别。

⑯《西格蒙德·弗洛伊德》（标准版；伦敦：霍根出版社1959年版），第9卷。

⑰同上。第169页。

⑱同上，第171页。

@参阅弗罗姆《自为的人》第65页。

⑳我并不能接受那些设法说服我们的理论—（a）六十万美国人突然的毁灭，

不会对次们的文明产生深远的和劫掠的影响。或者（b）甚至在核战争开始以后，这样的理性会继续存在于那些敌人中间——他们根据防止总体毁灭的一系列原则而引导战争。

㉑ 一个重要的答案存在于这样的事实之中：大多数人——尽管主要地是无意识的——在他们的个人生活中极端地焦虑。他们在社会的阶梯上，不停地向上攀登而且一直怀有失败的恐惧，这样，导致了人的永久焦虑和紧张状态，从而使一般人忘记了对于他自己和全世界存在的恐怖的危险。

㉒ 乔舒亚，C· 泰勒：《未来主义》 1909年版，第124页。

第四章

个体自恋与社会自恋

自恋概念是弗洛伊德的最富成有效和最深刻的创见之一。弗洛伊德自己也认为自恋概念是他的一个最重要的发现，使用这一概念不仅是为了理解象爱、阉割恐惧、妒忌、施虐、精神病（“自恋的神经病”）的特殊现象，而且也是为了理解诸如被统治阶级服从他们的统治者的意志的大量现象。本章我想要继续沿着弗洛伊德的思路考察自恋的作用，以理解国家主义、民族敌意以及破坏性和战争的心理学上的动机。

我想简略地提到这样一个事实：在荣格和阿德勒的著作中，自恋概念几乎没有引起任何注意，在霍尼的著作中也很不重视。甚至在正统的弗洛伊德派的理论和疗法中，自恋概念的使用也特别限定在幼儿和精神病患者的自恋上。这可能是由于这样的一个事实：弗洛伊德把自恋的概念硬性纳入到他的里比多（Libido） 的理论框架中，但在这一理论框架中，这一概念的有效性并没有被充分认识。

弗洛伊德是按照里比多理论开始关心对精神分裂症的认识的 。因为患精神分裂症的病人与对象（无论是现实还是幻想）似乎都没有任何里比多方面的联系。弗洛伊德引出了这样的问题：“在精神分裂症那里，从外在对象撤回的里比多

会发生什么情况呢？”①他回答到：“从外在世界中撤回的里比多被引向了自我（ege），这样，便产生了可以称之为自恋的那种态度。”②弗洛伊德设想，这种里比多起初完全储存于自我之中，仿佛处在一个“巨大的蓄水池”中，然后才延伸到客观对象上去，但是这种里比多又很容易从对象上退回到自我。这一观点，在弗洛伊德1912年写的下面这段话中，似乎虽然并未完全放弃他的早期观点，但已有所改变：“我们必须把本我（Id）作为里比多的巨大蓄水池来认识。”③

但是，里比多无论是源自本我还是源自自我这个理论问题，对于这个概念本身的意义并不特别重要。弗洛伊德从未改变关于人在幼儿期的原始状态的基本思想，自恋（一级自恋）与外在世界还没有任何联系，只是以后在儿童的正常发育过程中才开始在范围和强度上增强了对外部世界的（里比多的）联系。但是在许多例子里（最极端的一例是神经病），人们从对象中撤出里比多，并且把它归回于自我（“第二级自恋”），但即使就人的正常发育来说，人在他的全部生命过程中，都保留了一定程度的自恋。④

在“正常”人身上，自恋是怎样发展的呢？弗洛伊德描述了这种发展的主要线索，下面这段话主要概括了弗洛伊德的这一发现。

子宫中的胎儿一直生活在绝对的自恋状态中。弗洛伊德说：“由于降生于世，我们才从绝对的自满的自恋中转变过来，感觉到了变化着的外在世界和开始发现外在对象”⑤婴儿生下数月之后，才能觉察到外在对象本身，知道它是“身外”之物。由于儿童的自恋遭到了多次打击，他不断地增强对外在世界及其规律的了解，这样，人就会必然地把他的原

始自恋发展成为对“对象的爱”。但是，弗洛伊德却说：“在发现外在对象的里比多之后，人类甚至还保留着某种程度的自恋。”⑥在弗洛伊德那里，个体的发展被解释成进化，这种进化是从绝对的自恋到具有“客观推理”和“对象之爱”的能力的发展，但是，这种能力不能超出一定的范围。对于“正常”和“成熟”的人来说，尽管其自恋还没有完全克服，但是它已经被减少到社会所能接受的最低限度。弗洛伊德的观点已被日常经验所证明。人们能够发现，大多数人都有一种自恋的核心，这种自恋的核心是不易受影响的，完全克服它也是令人反对的。

如果不十分熟悉弗洛伊德的术语，将不能对自恋的能力和本质有一个清楚的认识，除非现有一些关于自恋现象的更多的具体描述。这里我试图在下面的几页文字中对于自恋现象给以具体描述。然而在此之前，我愿澄清有关对这一术语的一些认识。弗洛伊德关于自恋的观点是以他的性欲里比多概念为根据的。正象我已指出的那样，这种机械的里比多概念已被证明，不是促进而是阻止了自恋概念的发展。我相信，如果一个人使用一个与性欲支配的能量不同的心理能量的概念，那么，实现自恋概念的可能性会大大增强。荣格就是这么认为的；甚至人们能够在弗洛伊德的早期思想中找到无性欲里比多概念。但是，尽管无性欲的心理能量与弗洛伊德同样作为能量概念的里比多不同，但毕竟涉及到了心理压力问题，这种心理压力只有在此种现象中表现的还明显，并且有强度和确定方向。这种能量无论是在自我之内，还是在与外在世界相联系的过程中，都与个体结合、同一、维系在一起。即使人们不能同意弗洛伊德的早期观点（除了为生存所迫的观点），但性本能的能量（里比多）对于人的行为仍

然是唯一重要的动力。如果人们代之而使用一个心理能量的一般概念，那么这两种能量的不同并不象许多人以偏见的教条语言所认为的那样大。称为精神分析的任何理论或疗法，其实质都在于人类行为的动力学概念上；即，假定人的行为是以极大的动力为基础的，只有了解了这种动力，人的行为才能被理解和预示。人类行为的这种动力学概念是弗洛伊德思想体系的概念。这些动力在理论上如何表述，无论是用机械唯物主义的术语，还是用人本主义实在论的语言，都是一个重要的问题，而对于人类行为的动力解释的中心争论则是次要的。

让我们举两个典型的例子：婴儿的“原始自恋”和精神病人的自恋，来展开对自恋的分析。婴儿同外在世界没有任何联系（用弗洛伊德的术语，婴儿的里比多还没有专注于外在对象），换句话说，在婴儿那里，没有外在世界的存在，处在不能区分“我”（“I”）和“非我”（“not I”）的地步。也可以说婴儿对于外在世界不感“兴趣”，（“inter-esse”=“to be in”）唯一现实地存在着的只有其自身：他的身体，冷、热、渴的精神感觉，睡眠和身体触抚的需要。

精神病人的情况与婴儿没有什么本质的不同，只是在婴儿那里，外在世界还没有作为他的现实而存在，而对于精神病人来说，外在世界已经不真实了。例如，幻觉这种感觉，对于外界事物已失去了铭记功能——他们所铭记的是对外在对象感觉反映的主观体验——狂想狂具有同样的发作机制。例如，作为主观情感的恐惧和猜疑在狂想狂的病人那里变成了确信别人在阴谋反对他的一种方式，而成为客观的情感了；这与精神病人有明显的不同：精神病患者可能经常害怕

有人恨他、迫害他等，但即使这样，他仍然知道他之所怕。而对狂想狂的病人说来，这种怕已经转变成了一种事实。

以心智健全和不健全的区分为前提的自恋的一个特殊例证，能够在那些具有非凡力量的人中发现。埃及的法老、罗马的凯撒、波吉亚、希特勒、特鲁布略——他们都具有某种相同的特征。他们拥有绝对的权力；他们的话就是判断一切事物，包括生与死的最高标准，他们似乎具有无限度地想做什么就做什么的能力。他们仅仅是受生、老、病、死限制的上帝。他们试图通过超越人类生存限度的极端尝试来寻求对人类生存问题的解决。他们自认为自己拥有无限淫欲和权力，便和无数的妇女发生性关系，大量地屠杀无辜的百姓，他们到处修筑城堡，“要月亮”，“要不可能得到的东西”⑦。即使他们以人是牲畜的借口来解决人的生存问题，他们这样做也是狂妄的，这是一种在苦恼人的一生中往往得以增长的狂妄，他越想成为神，他就越脱离人类；孤独使他越加感到恐惧，每个人都成了他的仇敌。为了忍受住这种恐惧的结局，他必须扩大他的权力，他的残酷和他的自恋。这种凯撒式的狂妄只能是十足的精神病：凭借权力，凯撒迫使现实屈服于他的自恋幻想，迫使每个人都承认他为神，最具有力量和聪明才智——因此，他的狂妄自大似乎成了合理的情感。但另一方面。许多人憎恨他，试图推翻和杀死他——因此，他病理上的猜疑通过现实也得到了反映，所以他感觉不到与现实是脱离的——因此，即使在一个不稳定的国家里，他也能保持一点健全的心智。

精神病处于一种绝对的自恋状态，在自恋状态中，人与外在现实完全割断了联系，他创造了自己而取代了现实。完全陶醉于自我之中，变成了自己的“神和整个世界”。这

准确地表述了弗洛伊德的洞察力，他最初为我们指出了了解精神病的实质的动力方面的途径。

但是，对于那些不熟悉精神病的人，为他们描述一下精神病和“正常”人所表现的自恋形象是必要的。自恋的一个最基本的例子，能够在平常人对待自身的态度上看到。大多数人都喜爱他们自己的身体、自己的面容、自己的形象，当有人问他们是否想要随着也许更漂亮的人而改变自己的时候，他们的回答无疑是否定的。甚至有人会进一步告诉你这样的事实：大多数人都完全不介意看和嗅他们自己的排泄物（事实上，有些人喜欢这样），而对于别人的排泄物却特别反感。很明显，关于此，没有审美的和其它的判断：同一事物，与自己的身体有关的，是令人高兴的，而与别人的身体有关的，则是令人厌恶的。

现在，让我们举出自恋的另外的和特殊的例子。一个人去看医生，想获得医生的诊断，医生说，本星期不能约诊，要等下个星期。而病人坚持要求早一点约诊，又不解释期望早一点获得诊断结果的原因，正如人们猜测的，为什么他这样急迫呢？这里要提到这样一个事实，即他居住在离医生诊所五分钟远的地方。当医生回答由于病人来诊所只用一点儿时间，而医生正有其它事情，而不能马上给他看病的时候，病人对医生的话表示不理解；他继续固执的认为，自己有充分的理由让医生及早地做出诊断。如果这位医生是心理学家的话，他定会做出一个有益的诊断观察，即，他此时面对着的是一个极端的自恋者，一个严重病态的人，并不难发现，病人没能够看到医生的情况与自己的情况的不同。全部症结就在这里，病人的视野是他想看医生的意愿，而事实是他用很少时间就能来这里看病。而医生作为一个有着自己的时间安排和

需要的个人是不存在的。病人的逻辑是，如果他到诊所看病是件容易的事，那么医生给他看病也是简单的。如果医生第一次解释之后，病人能够回答说：“唉呀，医生，当然，我明白了；非常报歉，对于我来说这实在是非常愚蠢的事”，那么，关于这个病人的诊断观察就会有所不同了。在这种情况下，虽然我们所面临的自恋者，他起初辨别不出病人和医生的情况有什么不同，但是，他的自恋不象起初那样强硬了。当他对这件事引起注意时，他就能够看清真实情况，而相应地做出反应。病人可能会对他起初所说过的冒失话感到窘迫——而前者唯一感到的是对医生的不满，认为这个医生太愚蠢了，连这样一个简单的问题也看不清。

一个自恋的男人单相思地爱着一个女人的情况也是如此。自恋者并不相信那女人不爱他。他的推理是：“我如此热烈地爱着她，她不可能不爱我。”或者说“如果她不爱我的话，我也不能如此深地爱她”。然后，他通过下面的推测，使那女人缺乏对爱的反应以合理化：“她是无意识地爱着我；而又害怕这种强烈的爱；她想要考验我，想要折磨我”——真是难以描述。这里的关键在于，正如在前一事例里一样，自恋者不能接受其它人有着与自己不同的现实。

让我们观察一下表面上特别不同的两种自恋现象。有一个妇女每天在镜子前要花上许多时间梳妆打扮。她这样做并不是简单地爱虚荣。她被自己的身材和美丽所迷住了，对她来说，她自身是她所知唯一重要的东西。这可能与希腊传说中所说的那喀索斯非常接近。那喀索斯是一个美丽的少年，他拒绝了居于山林间的回声女神厄科的爱，女神由此心碎而死。复仇女神涅墨西斯使那喀索斯陷入对自己湖水中的倒影

的爱慕而惩罚了他；在自我欣赏中，那喀索斯一头扎入湖水中身亡。这个希腊神话清楚地指明了，这类“自爱”是一种诅咒，在它的极端形式里，“自爱”导致“自我毁灭”。[8] 而前面所说的那个妇女（几年后，她的结局也同那少年一样）患了忧郁症。她对自己的身体的爱慕达到了难以自拔的地步，然而她没意识到在美化自己时，却处在恐惧症中。为什么有选择积极的形象，有选择消极的形象呢？当然，有它们的理由；而在这里我们无需论述。重要的是，二者身上所发生的事情同样都是以对自己的爱恋（自恋）为前提，而很少对外在世界感兴趣。

伦理的忧郁症（Moral hypochondriasis）与此没有本质的不同，在他那里，人并不害怕疾病和死亡，而是害怕犯罪。这样的人完全专心于他所做错的那些事情的罪行上和罪孽上。而对于外人——也包括对自己——表面上似乎特别真诚，守道德和关心别人，但实际上，他唯独关心自己，关心自己的道德良心，关心别人会说他些什么，等等。这种建立在既是生理的又是伦理的忧郁症基础之上的自恋，与那种爱虚荣的人的自恋是一样的，除此而外，这种自恋对于那些没经过训练的人的眼睛是不易识别的。人们发现这种自恋被K·亚伯拉罕归为消极自恋。这种自恋特别表现在忧郁症的状态上，这种忧郁症是以感到不适当、不实际和自我谴责为特征的。

从不太严重的自恋形式里，人们能够发现日常生活中的这种自恋倾向。一个众口皆知的笑话非常好的表述了这个问题。一位作家会见一位朋友，很长时间作家都是谈自己，谈完后说：“关于我自己，我已经谈得够多了，现在让我们谈谈你，你是如何喜欢我最近出版的那本书的呢？”这个人就是只

专注于自己，除了注意自己的反响而外很少注意别人的那种人的典型。即使他们做事善于帮助人，有同情之心，但是他们这样做，也是为了看到自己的作用；他们的能力是用于接受对自己的称赞，而不是以帮助别人的角度来做事。

如何识别自恋者呢？有一类自恋者很容易识别，那就是“自满”倾向充分表现的人。人们看到，当这种人在说些琐细之事的时候，好象他在说些极重要的事，他常常听不进别人的话，对别人所说的特别不感兴趣（如果他是机敏的，那么他将努力隐瞒自己不感兴趣的事实，而提出一些问题，并表现出似乎很感兴趣的样子）。人们也能识别出那种对任何批评都很敏感的自恋者。对批评的敏感可能由他们拒不承认批评的正确性的态度或表现出的气愤和诅丧的反应行为中反映出来。在许多事例里，自恋的倾向可以隐藏在虚心和谦卑的态度下；而实际上，在许多情况下，一个具有自恋倾向的人很少把谦卑作为“自我羡慕”的对象。无论自恋有多少种不同的表现，缺乏对外在世界的真正兴趣是他们共同具有的形式。⑨

有的时候，通过人的面部表情，也能识别出自恋者。我们经常会看到这样一种激动和微笑的表情，这种表情给别人某种程度的体面、纯洁、信任、孩子般幼稚的印象。自恋，特别是他的最极端的形式，常常表现出一种特别炫耀的目光，对一些人表现出近乎圣洁（Half-saintliess），而对另一些人则表现出近乎疯狂（Half-craziness）的样子。许多极端自恋的人在吃饭时总是不停地说呀说，忘记了吃饭，使每个在场吃饭的人也不得不等着他。宾朋好友和菜肴对于他们的“自我”来说是根本不重要的。

自恋者甚至不必把自己整个地作为自恋对象。他的精

常常专注于他的自恋人格的某一方面；例如，他的名誉、聪慧、肉体的威力、才智、以及漂亮的外表（有时，他甚至狭隘地专注于他的头发、鼻子这样的细节）。有时，他的自恋是指通常人的不得意的那类特性，诸如他的令别人恐惧和因此而预示危险的能力。“他”开始把自己与自己的某一部分等同了起来。我们如果问“他”是谁，他的恰当回答是“他”是他的大脑、他的名誉、他的财产、他的阴茎、他的的良心，等等。各种宗教的全部偶像，描述了人的许多方面特性。在自恋者那里，他所自恋的对象是这些特性的任何一个，这任何一个特性都为他构成了他的自我。那些用财富来代替自我的人严重地危胁着他的尊贵，而对于他的财富的危胁好象就是对他的生命的危胁。另一方面，以聪明表现自我的人，曾经说过愚蠢的话的事实使他如此痛苦，以致于陷入一种严重的诅丧情绪之中。无论如何，自尊越严重，自恋者越不能接受他这方面失败的现实，就越不能接受他人任何合理的批评意见。他恰恰觉得受到了别人的凌辱，而不能做出公正的评判。（我认为，在这一点上，一个卓越的然而有着强烈自恋倾向的人，当面对别人给他做的罗沙〔分析性格〕测验的结果时，由于缺乏对自己的理想认识，他会说：“我对好实验的心理学家非常遗憾；他肯定患了严重的妄想症。”）

现在，我们必须涉及到使自恋现象复杂化的另一种因素了。正象自恋者制造了他的自恋所依附的“自我形象”一样，他也把与自己有关的一切制造成“自我的形象”。无论是他的思想、知识、居所，还是在他“兴趣范围”的人都成了他自恋的对象。正如弗洛伊德已经指出过的，大概对自己的孩子的自恋是最常见的自恋的例证。许多父母认为，他们

的孩子与其它孩子比较，是最漂亮、最聪明的等等。似乎孩子越小，他们对孩子的自恋偏向就越强。父母对孩子的爱，特别是母亲对自己的婴儿的爱是强烈的自爱的延伸。成年男女之间的爱情也常常具有自恋的性质。深深地爱着一位女性的男子，一旦她变成了“他的”，他就把自恋转移到了她的身上。他赞美和崇拜自己所授予她的那些品质；这主要是因为她成了他的一部分，成了特殊品性的承担者。这样的男人也会常常想，他所拥有的一切都是非常美好的，而且他也会深深地“爱着”他的一切。

自恋是一种强烈的情感，这种情感可与许多人身上的性欲和求生欲相媲美。实际上，在许多时侯，自恋比这两种欲望证明更为强烈，甚至在那些没有达到这种自恋程度的一般人那里，也仍然保留着一种似乎难以消灭的自恋核（Narcissistic Core)。正因如此，我们可以猜测到象性欲和求生欲那样，这种自恋的情感也有一个重要的生物功能。一次，我提出了答案已经备好了的问题：人如果没有维持自身生存的需要，作为巨大动力的利益、欲望的需要，难道能够生存吗？从求生的观点看来，人本能地贡献给自己的要比贡献给别人的更重要的多。如果他不这样做的话，他能够具有保护自己反对别人，为物质财富而奋斗，为生存而斗争，发表自己的主张以与别人抗衡的能力和利益吗？如果不自恋，人就会成为一名圣徒吗？—— 否则的话，圣徒们就会有较高的生存率吗？从超世俗的观点看来，最称心的是——缺乏自恋——而从求生的世俗观点来看，缺乏自恋则是最危险的。从目的论的观点来看，我们能够说，自然已经赋予给了人以大量的自恋，使人能够为生存做些必须做的事情。这种观点是非常符合实际的，因为自然并没有赋予人以动物那样的良好发展的

本能。动物没有生存的“问题，，即是说，它的生存是建立在本能性的基础之上，在它的生存方式中，不能考虑或计划是否要做出某种努力。而在人那里，本能的器官则大大地失去了功效—— 因此，自恋承担了一个非常必要的生物功能。

无论如何，我们一旦认识了自恋担负着一个重要的生物功能，我们便能对待另一个问题了。难道极端的自恋没有不同于其它人的功能吗？在他必须与人共同合作时，难道他不能把自己的需要放在次要地位吗？事实上，自恋达到了极端程度、神经病的时侯，就不使人自私了吗？毫无疑问，极端的个体自恋对于整个社会生活是一个严重的阻碍。但是，如果是这样的话，人们一定会认为自恋是与人的生存原则相对立的，因为个人只有与社会群体结合起来，才能生存；他孤独一人，既不能与大自然的威胁相抗衡以保护自己，也不能做许多唯独在社会组织中才能做的工作。

于是，我们得出了一个自相矛盾的结果，即自恋是生存所必需的，同时又是生存的一种威胁。解决这一矛盾要依赖两条出路。其一，生存的自恋不应越来越强，而应越来越适宜，也就是说，自恋的生物需要的程度要减少到适合社会合作的程度。其二，个体自恋要转变为部落、国家、宗教、民族等的群体自恋，成为其自恋情感的对象，而不是个人的。这样，自恋能力的保持要用于社会群体生存的利益上，而不是用于个人生存的利益上。在我们要讨论的社会群体的自恋问题以及它的社会功能之前，我想先探讨自恋的病理学问题。

自恋的依附的最危险的结果是对于理性判断的歪曲，自恋所依附的对象被认为是有价值的（善良、美丽、聪明

等），不是以客观的价值判断为依据，而是以我或我的价值判断为基础。自恋的价值判断是有偏见和倾向性的。这种偏见常常在这种或那种形式中被合理化，但这种合理化在那些老于世故和聪明的人看来，是有些骗人的。在醉汉的自恋中，这种对理性的歪曲常常是明显的。我们所看到的是一个虽以浅薄和平庸的方式讲话，但却带着最美妙和最有趣的语言神态的人。主观上，他有着一种欢快地“对一切都满意”的感觉，但客观上他是处在“自我夸张”的状态中。这一切并不意味着说，高度自恋的人的言词必然是令人厌烦的。如果他有天资或聪明的话，就应该创造有益的思想，如果他对这些思想有很高的评估，那么，他的判断并不会全错。但自恋者却过高地评价自己的一切行为，但不管怎样，他的真正品质在做出这个评价中并不起决定作用。（在“消极自恋”中，其反面却是符合实际的。诸如一个人过低地估价自己所做的一切，这样的判断同样是偏见的行为）。如果他意识到了他这种自恋判断的片面性，那么结果就不会这么坏。他会——或者能够——对他的自恋判断持幽默态度。但这种情况是很少有的。常常发生的是，这种人认为自己没有偏见，其判断也是客观的和符合实际的。由于这种人一次又一次地愚蠢地看待自己和自己的占有物，所以导致了他思想上和判断上的更严重的偏见。相应地，这种自恋者对于不是“他”或他的占有物所作的判断也是片面的。外在的（“非我”）的世界对于他来说是低劣的、危险的、不道德的。于是这样的自恋者陷入了更大的偏见。对于他本人或占有物评价过高，对于外在世界评价过低，这非常严重地损害了理性和客观性。

自恋在病理学上的一个更危险的因素，是对于任何自恋

精神专注立场的批评引起的情感反应。当一个人所说的话或所做的事受到批评的时侯，并且证明这种批评是公正的和无敌意的，那么这个人通常不应该生气。但恰恰相反，自恋者在受到批评的时侯，对批评的反应是非常气愤的。他感到这种批评是怀有敌意的攻击，由于出于他自恋的特殊本性，他不能想象这种批评是正当的。人们只有把这个自恋者当作与世无关的人，他的强烈的气愤才能被充分地理解，但他的强烈气愤的结果是孤独和恐惧。他的孤独和恐惧感唯有通过自恋的“自我夸张”才能得到补偿。如果他就是世界，那么就没有威胁他的外在东西；如果他是一切，他也就不孤独。他的自恋要是被伤害，那么结果他就会觉得在他的全部存在中充满了恫吓。他要是克服了这种恐惧，克服了他的“自我夸张’，他就会受到威胁，就会感到恐惧，引起更强烈的气愤。这种气愤是最强烈的，因为没有什么适当的行为可做，以减少这种恐惧。惟有抵制批评者——或自我—— 才能把他从恐惧中解救出来，以保证自恋的安全感。

自恋受损害后，其结果是爆发性狂怒，它的替代物是抑郁症。自恋者通过夸张获得同样的感觉。外在世界并不是他对待的问题，外在世界也没有使用其力量征服了他，因为他觉得自己无所不知无所不能，因而成功于世界。如果他的自恋被损害，并且有许多原因，诸如处于面对面的批评而表现出主观或客观上的软弱，他便不能狂怒，而是压抑。他与世界无关，对世界毫无兴致；他是个无名鼠辈，因为他并没有把自我发展成为他与之联系的世界的核心。如果他的自恋被严重损害，以致于从此不再自恋，那么他的自我就会崩溃，对此的主观反应，便是情感的压抑。依我的观点来看，忧郁症痛苦的原因是美妙的“我”的自恋形象已经消失，或者是受到了压

抑，因而是痛苦的。

这正是自恋者担心压抑会导致他的自恋的损害的原因，因此他不顾一切地试图避免这样的伤害。有几种方式可以完成这样的任务，其中之一是增强自恋，以便于使外在批评和失败不再触及到自恋者。换言之，自恋强度的增加是为了避免危胁。当然，这就意味着自恋者通过变成一个更严重的精神病，甚至达到精神崩溃的人，来试图自我治愈威胁来临的抑郁症。

无论如何，还有另外一个解决自恋威胁的方法，这种解决方法对于个人来说是更加令人满意的，但对于别人却是有危险的。这种解决方法是试图使自恋的自我形象在某种程度转变成现实。它的突出例证是，具有自恋倾向的发明者，自信他创造了一种“永动机”，但实际上他在这一过程中并没有做出多少有意义的发现。一个更重要的解决方法在于众人与某个个别人意见一致，如果这样做是可能的，那么，个别人就能获得数百万人广泛的拥护，前例是“交感性精神病”（folie á denx)（一些婚姻和友谊以此为基础）。而后者是一种知名人士的例子，他通过获得成千上万人的拥护和响应，来阻止他们的潜在精神病的公开爆发。后者的最著名的例子是希特勒。他是一个极端自恋的人，可能患了严重的精神病，他在使千百万人相信他的自我形象，当真地相信他的“第三帝国”千年盛世的巨大幻想，甚至把现实转变成这个样子，为他的追随者们证明了他的正确性方面并没有成功。（另外，在他失败后，由于他不能真正忍受其自恋形象的崩溃，不得不自杀身亡。）

另外一些例子是，历史上权迷心窍的领导者试图通过使世界适合于他们意志的转变而“防治”自恋；这样的人也企

图坚决消灭一切批评家，因为他们不能容忍健全理智之声构成的威胁。从卡利古拉和尼禄到希特勒，我们看到，他们需要寻找信仰者，使现实改变适于他们的自恋，消灭所有的批评者。他们之所以如此强烈地、极度地这样干．恰恰是因为他们试图避免精神病的发生。荒谬的是，正是这样一些领导者身上的精神病因素使他们获得了成功。给了他们以某种确信和摆脱压抑一般人的疑惑，走出来的自由。更不要说，为了改变世界，统治别人，使别人信奉自己的思想和欺骗的需要，要求有一般人，无论是精神健康还是不健康的人，所没有的天赋和才能，

在关于自恋的病理学的讨论中，重要的是要区分两种自恋形式——一种是良性的，一种是恶性的。在良性的形式中，自恋的对象是个人努力的成果。例如，无论是木工还是科学家和农民，对于他的工作可能会有自恋的自豪感。因为作为自恋对象的是他必须为其工作的东西，他的唯一兴趣在他所做的工作上，由于他对于自身的工作过程和所用资料的兴趣，他所做的工作和所取得的成绩就得到了不断的平衡。因此，这种良性自恋的动力是能够自我控制的（Self-Cheeki-ng）。在很大的程度上，推动工作的动力是自恋，但明显的事实是，工作本身必须与现实事物有关，要经常抑制自恋，使它保持在一定的范围内。这种机械论的观点或许能够解释为什么我们发现许多有自恋气质的人同时又有许多发明创造的原因。

在恶性自恋的形式里，自恋的对象并不是人们所做的事或创造的物品，而是所拥有的东西；例如，他的身体，他的外表，他的健康，以及他的财产等。这种恶性自恋的本质是基于缺乏我们在良性的形式中能够发现的可改正的因素的事

实。如果说我的“伟大”主要是由于具有一些品质，而不是由于获得了什么东西，那么我就不要同任何人和任何事物打交道了，就不要做任何努力了。在维护我的伟大形象中，我就越来越脱离了现实，为了有效地脱离我的自恋的膨胀的自我，成为我的空想的产物的危险，我必须增加自恋的程度。这样，恶性自恋中的自我是没有限制的，其结果导致严重的唯我主义，仇视别的一切事物。一个学会了获取的人，即使他的自恋激励着他，以为自己取得的成绩比别人大，那么他也不得不承认别人以相同的方法也取得了同样的成绩。一个没有取得什么成绩的人，会发现要欣赏别人的成绩是很难的，从而他将逐渐地用自己的显赫的自恋把自己孤立起来。

迄今为止，我们已经从动力学的角度论述了个体自恋：个体自恋的现象、生物性功能以及病理学。这种论述现在应该使我们能够理解社会自恋的现象以及它所引起的暴力和战争的作用了。

下面所讨论的中心问题，是个体自恋转变为群体自恋的现象。我们从群体自恋的社会学功能，即与个体自恋的生物学功能平行的观察，开始我们的讨论。从任何想要维持生存的有组织群体的立场看来，把其成员的自恋动力变为群体自恋的动力是非常重要的。群体的幸存在某种程度上要依赖于这样的事实，即其成员要认识到群体生存的自恋，比他们个体生存的自恋同等重要或还要重要的多，进而认为自己的群体与其它的群体比较，要更坚信正义和更有优越性。如果没有对于群体自恋的专注，那么推动这个群体活动所必需的动力甚至为其作出巨大的牺牲，就要大大地减少。

我们发现，在群体自恋的动力中，有的现象与我们已经讨论过的个体自恋的动力相似。我们也可以把群体自恋区分为

良性和恶性的二种。如果群体自恋的对象是其成就的话，那么与我们上面所讨论的相同的辩证过程也会发生。正是出于获得创造性成就的需要，人们必须从群体的自我主义的封闭圈中走出来，对于想要取得的客观对象感兴趣。（如果一个群体孜孜以求要取得的某种成就是征服的话，那么，这种真正的自发创造性的努力所获得的有益成果就会大大地丧失。）但如果群体自恋的对象是群体的优越感，过去的伟绩，以及其成员的体格等，那么上面所提到的相反的趋势将不会发展，而自恋的倾向和以后的危险将稳步地增长。当然，这两种因素实际上是经常融合的。

到现在为止，群体自恋的另一个社会功能，我们还没有予以讨论。一个没有为绝大多数人提供足够的财富和极大地适合他们发展的社会，如果要想预防人们的不满，就必须为人们提供满足恶性自恋的条件。因为在经济上和文化上贫穷的人，他们感到自恋的自豪感仅仅是——常常是有效的——满足的根源。正是由于生活对他们“无益”，没有为他们提供赢得利益的可能，他们就会发展成极端形式的自恋。近些年来，此种现象最好的例证可以在希特勒统治下的德国的种族自恋中找到，也可以在今天的美国南部发现。在这两个例证中，种族优越感的核心过去和现在仍然存在于小资产阶级之中；这一落后的阶级无论在德国还是在美国南部，在经济和文化上都遭到了剥夺，没有任何改变这种状况的现实希望。（因为他们是社会中较为过时和末落的残余）他们仅有一种满足：把自己吹捧成世界上最令人羡慕的群体，比挑选出的别的劣等种族群体优越。这样一个末落群体的成员总是认为“尽管我贫穷和没文化，但我是重要的人，因为我属于世界上最令人羡慕的人群——我是白种人”；或“我是雅利安

人”。

群体自恋比个体自恋较不易识别。试想，一个人对别的人说：“我（或我的家族）是世界上最令人羡慕的；唯有我们是清洁、聪慧、善良、体面的；而其它的任何人都是肮脏、愚蠢、不诚实、无责任心的，”他说这句话时，大多数人都会认为他是拙劣的、精神紊乱的、或精神失常的。但是，如果一个狂热的鼓吹者向一大群听众发表演说，代替“我”和“我的家族”的是国家（或民族、宗教和政治团体等），那么，他会受到与他同国度和信仰的人们的赞扬和爱戴。而另一些国家和宗教由于受到轻蔑这样的明显原因，对于这个演讲会非常愤恨。但是，在支持者中，每一个人的自恋都得到了膨胀，千百万人都热烈拥护这个以貌似合理的形式而发表的演讲。（对于大多数人所认为的“合理”，是就大概一致的意见而言的，即使不是全部一致，至少也是基本一致，对于大多数人来说，“合理”并不是指与合理有什么联系，而是指大家意见一致。）由于作为一个整体的群体，为了生存，需要有群体的自恋，因此，它将进一步升华它的自恋态度，而且赋予自恋以特别高尚的品格认可。

群体自恋的发展在整个历史上有结构和范围的变化。在原始部落或种族中，也许几百个成员组成一个群体。在他们的群体里，个人还不是独立的个体，他与未破裂的以“原始契约”⑩为纽带组成的血亲群体仍然保持着紧密的联系。有关种族的自恋，是由于这样的事实不断加强的，因为其成员在情感上还没有自己种族以外的情感的存在。

在人类种族的发展过程中，我们发现种族有一个社会化范围的不断增长，原始的以血缘姻亲为基础的小群体为以有共同的语言、共同的社会秩序和共同的信仰为基础的、比以

往更大的群体的发展，让开了道路。这种群体范围的扩大，并不一定意味着自恋的病理学特征的减少。正如我们在较早时所指出的，“白种”人或“雅利安”人的群体自恋象个人的极端自恋一样，都是恶性的。然而，我们大体上发现，导致较大群体组织形成的社会化进程，需要与其它种族以及没有任何血缘联系的很多人们的合作，因此有助于抵制某个种族内部自恋的发展。这一点（良性群体自恋）与另一方面我们已讨论过的良性个体自恋一样适用：由于大群体（民族、国家、宗教）在物质、精神和艺术创造领域取得了有价值的成就，创造了他们自恋的自豪感的对象，所以，在这一创造过程中，自恋的能量趋于大大减少。罗马天主教会的历史就是大群体内自恋与其相反的力量特殊混合的众多例证之一。首先，在天主教内与自恋相反的因素是人的普遍性观念，以及不再属于特殊部落或种族的“一般的”宗教观念。其次，随上帝的观念和偶像否定而来的是个人谦卑的观念。上帝的存在，意味着没有哪个人能够成为上帝，没有谁能够无所不知、无所不能。这样，就为人的自恋的自我偶像崇拜，加以明确的限制。但同时天主教会又培育了另一种强烈的自恋；相信只有本教会才有拯救的希望，保罗就是天主教皇，它的教徒由于成为这样一个非凡的机构的成员，其自恋也能得以强烈地发展。关于上帝也会发生同样的事情；由于上帝的全知全能导致了人的谦卑，这样造成了个人常常把自己统一到上帝那，在统一的过程中，自恋的程度得到了非凡的发展。

对于自恋和反自恋的功能的两可的解释，同样出现在象佛教、犹太教、伊斯兰教、新教等一切其他大宗教里。我已经以天主教为例了，并不是因为它是最著名的例证，而主要是因为罗马天主教为十五和十六世纪这同一段历史时期的人道

主义和强烈而狂热的宗教自恋打下了基础。教会内外的人道主义者以人道主义的名义发表讲话，因为这种人道主义正是基督教的根源。尼古拉斯宣讲宗教宽容所有的人（De pace fidei)；费希诺教导爱是全部创造的基本力量（De amore）；托马斯·伊拉斯图要求教会的相互宽容和民主化；托马斯·莫尔这个新教教徒，为宣传人类的团结一致和普遍性原则而牺牲；波斯特尔站在尼古拉斯和伊拉斯图的立场上，主张全球的和平和世界的团结(De orbisterrace concordia)；西古罗追随皮考·德拉·米兰多拉满怀热情地宣扬人的尊贵、理性和美德，以及“自我完善”的能力。这些人，以及在基督教的人道主义土壤中生长起来的其它思想家，他们以普遍性的名义，提出了人的兄弟情谊、尊贵和理性。他们为宽容和和平而战。⑪

与此相反，路德以及天主教双方，依靠的是盲目信仰的力量，与他们相对。人道主义者试图避免灾难的发生；最终却使盲目信仰在路德和天主教那里获胜。宗教的迫害和“三十年战争”灾难性的破坏，沉重地打击了人道主义，欧洲至今尚未恢复过来。（人们禁不住想到斯大林主义与此是多么相似，三百年之后，破坏了社会主义的人道主义。）回顾十六、十七世纪宗教之间的仇视，它的不合理性也就清楚了。路德和天主教都以上帝或基督的名义、爱的名义，大谈特谈，但是如果与一般原理相比较，他们在某些观点上的不同就不那么重要了。尽管他们互相仇视，却都满怀热情地确信，人性是他们宗教信仰的最终目标。这实质是对自己地位的过高估计和对于与自己有不同自恋的所有人的敌视。“我们”是令人羡慕的；“他们”是卑鄙的。任何对于自己教义的批评都被认为是恶毒的和令人难以忍受的攻击；而对于处于其它地位的

别人的批评则被认为是善意的，是试图帮助他们皈依到真理上来。

自文艺复兴以来，有两种力量的极大对立：群体自恋和人道主义，他们都按照各自的方式获得了发展。不幸的是群体自恋却极大地超过了人道主义。在中世纪后期，文艺复兴时代，似乎欧洲为政治和宗教的人道主义的出现做好了准备，但这个前景并没有成为现实。群体自恋以新的形式在以后几个世纪又得以出现和占统治地位。群体自恋可概括为各种形式：宗教的、国家的、民族的、政治的等。新教徒对天主教的反叛，法兰西对德意志的对抗，白种人对黑种人的敌视，雅利安人与非雅利安人的矛盾，共产主义者对资本主义者的斗争；不管它们的内容有什么不同，但在心理学上都是同样的自恋现象，这种自恋会导致盲目信仰和毁灭。[12]

当群体自恋增长的同时，它的对立物——人道主义也得到了发展。在十八和十九世纪——从斯宾诺沙、莱布尼茨、卢梭、赫德尔、康德，到歌德、马克思——人类的思想发展之一是：每个人其自身就具有全部人性，没有哪一个特权阶层能够声称他们的特权是建立在他们固有的优越性之上。第一次世界大战对于人道主义是一个严厉的打击，导致了群体自恋的更加膨胀：参与第一次世界大战的所有国家的歇斯底里、希特勒的种族主义、斯大林的党派崇拜、穆斯林和印度教的以及西方反共产主义的盲目信仰。这些不同的群体自恋严重地表明了，它给世界带来了深重的灾难和破坏。

作为对这种威胁人性的一种反应，人道主义的复兴，在今天的每一个国家和众多的意识形态的代表那里，都受到了重视。天主教和新教的神学家、社会主义者和反社会主义者的人道主义更加激进。不管全部的破坏性危险怎样，新人道主

义者的思想以及通过新的通讯手段，加强世界人民的联系，将足以制止可能会决定人类命运的群体自恋。

群体自恋的强烈增长——仅仅从宗教到国家、民族、党派自恋的转变——确实是一种意外的现象。这首先是由于文艺复兴以来，人道主义的力量发展壮大起来，这我们已经讨论过。其次是科学思想的大发展威胁了自恋。科学方法要求客观和实际，要求按世界的本来面目看世界，而不是按由某些人的愿望和恐惧歪曲了的面目看世界。它要求尊重客观实际，放弃全知全能的幻想。对于批评观点、实验、证据和怀疑态度的需要——都是科学努力的特点，是克服自恋倾向的有效的思想方法。毫无疑问，科学的思想方法，已经对现代新人道主义产生了影响，我们时代的大多数杰出的自然科学家都是人道主义者，这并不是偶然的。但是绝大多数的西方人虽然在中学和大学里已经“学会”了科学方法，但却从未真正被科学方法和批评思维所触动。甚至在自然科学领域里的大多数专家也只能算是技工，而没有掌握一种科学的态度。对于大多数普通人来说，他们所学的科学方法对他们的意义也微乎其微。虽然人们可能会说，受过较高教育的人在某种程度上不倾向于某种性情温顺和群体自恋，但是，大多数“受过教育”的人并没有被阻止，而且他们还是满怀热情地参加国家、民族和政治运动，这些运动是当代群体自恋的表现。

反之，科学似乎也创造了一个自恋的新客体—一技术。人们为自己成为从前梦寐已求的物质世界的创造者而自豪，这个物质世界包括收音机、电视机、原子能、空间技术、以及人们创造的对于全球有潜在破坏性的技术，这些为自恋的自我满足设立了一个新客体。研究现代历史条件下自恋发

[illegible]的全部问题，人们想到了弗洛伊德的有关论述。弗洛伊德认为，哥白尼、达尔文和他自己通过一个基本的不可磨灭的事实，动摇了人们的信仰，即认为宇宙和意识具有独一无二的作用，而深深地伤害了人类的自恋。然而，虽然人类的自恋在此种意义上受到创伤，但并没有象它应当表现的那样，大大地减少。他的反应是通过把自恋转移到其它的对象上，发挥其作用：如转移到国家、民族、政治纲领、技术等方面。

关于群体自恋的病理学，最明显和最常见的症状，象个体自恋的症状一样，是缺乏客观的和理性的判断。如果人们检验一下贫穷的白人对于黑人的判断，或者纳粹对于犹太人的判断，人们便会很容易地发现，他们各自判断的歪曲性。部分的真理组合起来，形成的整体判断却是谎言和虚构的产物。如果政治行为是以自恋的自我赞颂为基础，那么缺乏客观性常常会导致灾难性的后果。我们已经目睹了本世纪上半叶国家自恋的两个最突出的例证。第一次世界大战的许多年前，声明法兰西军队不需装配多少重炮和大量的机关枪是法国官方的战略方针；法国士兵被认为是富有特别勇敢品德和进攻精神的，仅需要刺刀就可以打败敌人。而实际上成千上万的法国士兵却被德国的机枪扫射而纷纷倒下，只是德国的战略失误和以后美国人的援助才把法兰西从失败中解救出来。在第二次世界大战中，德国犯了一个同样的错误。希特勒这个极端自恋的人，刺激了成千上万德国人的群体自恋，过高地估计了自己的力量，而过低地估计了美国的力量，以及俄国冬天的气候条件——象另一个自恋的将军拿破仑一样。尽管希特勒聪明过人，他还是没能客观地看清实际形势，因为他过多地考虑了自己主观的胜利和统治的意志，而没有考虑到军备和气候的客观因素。

正象个体自恋需要满足一样，群体自恋也需要得到满足。同样，群体自恋的满足是由群体的优越性的共同思想体系所提供的。在宗教群体中，这种满足是假设我的群体是最相信真正上帝的唯一的群体所实现的，因此，我的上帝是唯一真正的上帝，而所有其它宗教群体都是由误入歧途的不信仰上帝的人们组成的。但是，如果即使没有作为人们优越性见证人的上帝的影响，群体自恋也能得出与世俗水平相同的结论。在美国的部分地区和南非，白种人对黑种人的优越性在自恋方面的证据，证明了有些人的自我优越感和另一些人的自卑感都是不可遏止的。然而，群体自恋的自我形象的满足也需要现实方面的某种程度的确证。只要亚拉巴马洲和南非的白人通过社会、经济、政治上的歧视活动有力量表明他们优越于黑人，他们的自恋信念就有了一些现实条件，因此，能够支撑他们整个自恋的思想体系。对于纳粹来说也同样适用，对每一个犹太人精神上的迫害作为雅利安人种优越性的证明（因为一个施虐狂的事实是，他能杀死一个人，从而证明杀人者是优越的）。无论如何，如果自我膨胀的群体没有捕捉到十分孤弱的少数人作为满足他们自恋的对象，那么，这种群体自恋将容易导致军事征服，这就是1914年前全部日尔曼精神和整个奴隶主义所走过的道路。在这两者中，他们各自的国家都认为自己的国家是比所有其它国家优越的被“上帝选中的国家”，以此证明他们向不接受他们优越性的人们发起进攻是正当的。我的意思并不是说整个泛日尔曼精神和泛斯拉夫主义运动的自恋是第一次世界大战爆发的原因，而是说他们的盲目信仰主义无疑是使战争爆发的原因之一。此外，人们无论如何也不会忘记一旦战争爆发，各国政府都试图唤起国家自恋作为他 们成功地进行战争的一个必备

的心理条件。

如果群体自恋受到伤害，那么我们会发现愤怒的反应，象我们已经讨论过的个体自恋对于被伤害的愤怒反应一样。关于这一事实有许多历史上的例证，群体自恋的象征被贬抑，就常常会引起接近精神失常那样的暴怒，对于旗帜的亵渎、对于神、君主、领导者的污辱；领土的丧失和战争的失败，这些都会引起强烈的集团报复心理，从而导致新的战争的爆发。这种遭到伤害的自恋只有当罪犯被镇压，才能得以治愈，这样，自恋的污辱感才能被解除。无论个体还是国家，报复行为都常常是由于自恋的被伤害引起的，治愈伤痛，需要通过消灭罪犯才能实现。

我们必须进一步强调自恋在病理上的最后一个因素。强烈的自恋群体热心于有一个能与他们同心同德的领导者。尔后，领导者作为群体的自恋对象受到了群体的拥戴。服从于有威力的领导者的行动，根本上是一种共生和一致的行动，个体的自恋转移到了对领导者的爱戴上，领导者越伟大，追随者就越伟大。作为有特殊自恋的个体的人本身最有资格发挥这一功能，被证明为伟大和不可怀疑的领导者的自恋特别吸引了那些甘愿受制于他的人的自恋。这种近乎疯狂（half-insane）的领导者直到他失去了客观的判断为止，常常是最成功的领导者，由于每一次失败都激起他的愤怒，因此，他必须保持一种全知全新的形象，但这样更诱发他犯错误，导致自身的毁灭。但是在我们身边总有那么一个有天赋的近乎精神病（half-psycho tics）人，来满足一个群体自恋的需要。

至此，我们已经讨论了自恋的现象，它的生理学、生物学和社会学的功能，因此，我们可以得出这样的结论：假如自恋是良性的，而且还没有超过度的界限，那么自恋就是不

可避免的、有价值的。但不管怎样，我们对它的描述是不完善的。人不仅与生物和社会的生存有关，还与价值有关，与作为人的力量的发展有关。

从价值的观点来看，自恋与理性和爱的冲突就变得非常明显了。这方面的观点几乎不需进一步详加阐述。自恋倾向的特质，是它阻止了人们按事物的本来面貌看现实，即阻止人们客观地看待事物。换句话说，自恋禁锢了理性。自恋对于爱的限制，可能不象它对于理性的限制那样明显——特别是我们重温弗洛伊德关于在所有的爱中，都有一种极强的自恋成份的观点更是如此；一个热恋着一个女人的男人，把她作为自己自恋的对象，这样她就变得非常漂亮和吸引人，因为她是他的一部分。她对于他的“爱”也是同样，因此，我们就有了所谓“伟大的爱情”的那些故事，但是这宁可说是一种感应性精神病而不能说是爱。双方的爱都保留在自恋里，他们并不是真正地深深地互相爱慕（也并不是对对方说的话感兴趣），他们是极敏感的和有疑虑的，最大的可能是他们双方都需要一个新人，来满足他们新鲜的自恋满足。对于自恋者，他的恋人从来不是真实的名副其实的伴侣，而仅仅是一个与对方自恋的膨胀的自我的幻影。相反，非病理学的爱，并不是以双方的自恋为基础。这样的关系是两个人之间的爱，他们体验着作为各自统一体的共同生活，然而，他们可以敞开胸怀、相互融为一体。为了体验爱，人必须敞开胸怀。

从“宗教——伦理”的观点来看，如果我们把所有伟大的人道主义者的宗教的主要学说用这样一句话来概括，即：它们的目的是为了克服自恋，那么，自恋现象的意义就非常清楚了。这一原则或许没有比佛教表达的更加激进了。释迦牟尼把佛教教义归结为一点，就是认为，人只有从幻想中觉醒过

来，并且开始意识到自己的生、老、病、死、以及贪婪的不可能实现的现实，才能从痛苦中解救出来。佛教教义所说的“醒悟的”人，是克服了自恋的人，因而也才是非常清醒的人。我们还能举出与此略有区别的同一思想：人只有放弃他的所谓不可破灭的自我的幻想，只有放弃追求贪婪的事物，唯有这样，才能生活于世界之中，并且与世界保持多方面的联系。这种觉醒的过程，在心理学上就是以保持同世界的联系来代替自恋的过程。

在犹太教和基督教的传统中，相同的目的是通过各种各样的克服自恋的思想表达的。《旧约全书》指出：“你要爱你的邻居象爱你自己一样”，这是在要求人们克服自己的自恋，至少也是指出了对待你的邻居要象对待你自己一样重要。但是，《旧约全书》比“爱陌生人”的要求走得更远。（你了解陌生人的灵魂，因为陌生人使你生长在埃及的土地上。）这个陌生人，准确地说既不是我们的部落、家庭和国家的成员，也不是我们以自恋所维系的某个群体的一员。他仅仅是人。正象赫尔曼·科恩已指出的，⑬人们在陌生人身上发现了人。在对陌生人的爱中，自恋的爱已经消失，这就意味着要爱那些有着自己的生活方式而不同于我们的人，而且并不因为他们与我们类似，就爱他们。当《新约全书》说：“要爱你的敌人的时侯”，是以更直接了当的方式表达了同样的思想，如果陌生人对你来说完全变成了人，那么也就不再有敌人了，因为你也真正地变成了人。如果自恋被克服，“如果我也是你”，那么，对陌生人和敌人的爱也是可能的。

与盲目崇拜（预言家所教诲的主要问题）的对立，同时也是与自恋的对立。在盲目崇拜中，人的部分官能被绝对化，而且成为崇拜的偶像。然后，人以一种异化的形式崇拜

自己。人在这种崇拜中，偶像变成了他的自恋情感的对象。相反，上帝的观念是对自恋的否定，因为只有上帝——不是人——是全知全能的。但是由于一个确定的和无法描述的上帝概念是对自身的偶像崇拜和自恋的否定，那么不久，上帝便代之再度变成了一种偶像；人按照一种自恋的形式把自己和上帝等同了起来，但如果是这样的话，就与上帝概念的原始作用发生了矛盾，宗教也就变成了群体自恋的表现。

人只有从自恋中（无论是个体的和群体的）完全摆脱出来，才是真正成熟了。心理学的理论如此表述的人的精神的发展目标与人类的伟大精神领袖们在“宗教一精神”的理论中所表述的目标是一致的。只是他们各自使用的概念不同罢了，其实质和感受是相同的。

我们生活于其中的历史时期，以人的智力发展的不平衡为特点，这种不平衡，导致了最有破坏性的军备的发展和它的精神易动感情的发展，这种发展使人仍然停留在具有全部病理学症状的显著的自恋状态之中。人们做些什么才能避免这种矛盾冲突所引起的大灾难不会发生呢？人可能不顾宗教的训诫（从前人绝不敢越雷池一步）在预见未来方面跨出一步吗？难道正如弗洛伊德所说的，人具有根深蒂固的自恋而绝不能克服自己的“自恋晶核”吗？在人可能成为完整的人之前，自恋的癫狂有可能不破坏人类吗？这些问题没有一个人能够回答。人们只能探讨使人避免灾难的最理想的可能性是什么。

人们一般做什么事情，似乎都从最容易的方面入手。即使每个人都不减少他的自恋的能量，自恋的对象也可以改变。如果群体自恋以人类（整个人类种族）为对象，而不是以国家、民族、或政治制度为对象，那么人类得到的就会更

多。如果个人首先把自己作为世界的公民来对待，如果他能够为人类以及人类所取得的成就而自豪，那么，他的自恋就会转变到以整个人类为对象，这样人与人之间就不再互相勾心斗角。如果每一个国家的教育制度都强调整个人类所取得的成就，不强调某一个别国家的成就，那么，人类便能够做出更令人信服和激动人心的伟业，为人类自己的伟大创造而自豪。如果象那位希腊诗人在悲剧《安提戈涅》中所说的："没有什么比人更美好"的情感能够变成所有人的体验，那么，人类一定能大大地前进伟大的一步。此外，还要附加另一个因素：把一切良性自恋的特点都看作是一种成就。不是某一个集团、阶级、宗教，而是全部人类必须担负起完成使每一个人为他所属的种族而自豪的任务。人类目前所面临的共同任务是：团结起来，与疾病、饥饿作斗争，通过全世界人民之间的交往，互通知识和艺术。尽管各民族的政治和宗教意识形态的不同是事实，但是担负起这项任务是每个人所义不容辞的；'因为本世纪取得的伟大成就是，关于人类不平等的所谓自然的和神圣的观念，以及一部分人剥削另一部分人的必然性和合法性的观念，已经受到了猛烈的冲击，到了崩溃的边缘。人道主义的复兴，资产阶级革命，俄国、中国和殖民地革命——全都以一个共同的思想——人的平等——为基础。尽管有些革命在我们所谈到的那些制度内，侵犯了人的平等，但是，历史的事实是，全体人民的平等观念，进而他们的自由与尊严，已经征服了世界，难以想象，直到不久前，人类甚至才回到支配文明历史的观念上来。

联合国这样的超国家的组织能够代表作为良性自恋的人类种族的形象以及所取得的成就；它甚至能够创立自己的语言符号、很日和节日。不是某一个国家的假日，而是"人的

假日"会成为每年最隆重的假日。但是非常清楚的是，要使这种发展成为现实，许许多多人，最终是所有国家都必须团结一致，减少他们的国家主权，而维护全人类的主权；不仅包括政治上的主权，也包括情感和现实的主权。一个强大的联合国以及它合理、和平地解决集团争端，显然是使人性以及它所取得的成就变为群体自恋的对象的可能条件。⑭

正如我们前面所指出的，为了抵制国家和意识形态自恋的危险，从一个群体自恋的对象向整个人类自恋的对象的转变以及所取得的全部成就，是一种必然的发展趋势。但是这还不够。如果我们忠实于政治和宗教思想、基督教以及大公无私的兄弟般团结的社会主义思想，那么我们的任务就是要减少每一个体的自恋的程度。虽然这一任务需要几代人才能完成，但现在比以往任何时侯都更有可能，因为为了每一个人的荣华生活，人们能够创造物质条件。技术的发展将废除一部分人对另一部分人的奴役和剥削；曾发生过的作为经济上的合理的行为的战争已经变得陈腐了，人们将首先从半野蛮状态中挣脱出来走向完整的人的阶段，因此，不需要自恋的满足去补偿物质和文化上的贫困。

在这些新的条件的基础上，科学和人道主义倾向能够极大地帮助人们克服自恋。正象我已经指出过的，我们必须使我们的教育从首要的教授技术转变为讲授科学；即走向增强批评的思想、客观性、尊重事实和真理的道路，这种真理既不需要法定认可而又是每一个人都可接受的。如果一个文明的国家能够创造一种科学的倾向作为青年人的基本态度，那么在克服自恋上将会取得许许多多的成就。走向与此同一方向的第二个条件，是提供人道主义哲学和人类学。我们并不奢望一切哲学和宗教的差异会消失。我们甚至不能这样

想，因为声称建立了“正统”的制度，会倒退到另一种自恋中去。但是即使估计到了人类存在着的全部的千差万别，但人们仍然有一个共同的人道主义信念和体验。这种信念是，每个人其自身就具有全部人性，因为“人类条件”对所有的人全是一样的，尽管在全部智力、才能、高度和肤色上人们存在着不可避免的差异。这种人道主义的体验坚持认为，人与他人没有什么不同，“我也是你”，一种人能够理解另一种人，因为，双方都享有人类生存的共同条件，即使我们扩大了意识范围，这种人道主义的体验也是完全可能的。我们自己的意识常常受到我们是其中之成员的社会的限制，在社会允许的范围内思考。那些不适合这一社会形象的人道主义体验是要被压制的。因为我们的意识主要是我们的社会和文化的反映，而我们的无意识是表达了我们每个人心中的一般人性。⑮ 自我意识的横向发展、意识的转变、社会无意识的阐明都能使人体验到自己的全部人性；他将感受到这样的事实：他是罪人还是天使，是儿童还是成人，是一个精神健康的人还是精神失常的人，是一个守旧的人还是一个创新的人——他本身所具有的这些特性，有的是人类所已经具有的，有的是将来一定会有的。

我相信，通过全部主张并代表了人道主义理想的宗教、政治和哲学体系，我们的人道主义传统的真正复兴会使社会大步前进，走向现存的最重要的“新的境界”——人的发展变成了全人类的发展的阶段。

我所阐明的全部思想，并不意味着象人道主义复兴者们所相信的那样，仅仅通过教育就能向人道主义的现实迈出决定性的一步。而是认为只有当基本的社会、经济、政治状况发生了变化的时候，全部的教育才将会对社会形成一个冲击。

这些变化包括：从官僚主义工业化向人道主义社会主义工业化的转化；从中央集权制向非中央集权制的转化；从驯服的人向有责任心和积极参与的人的转化；从对国家君主的服从向人类种族和它所选择的组织的服从的转化；为了帮助穷国建立国家经济制度，“发达国家”与“不发达”国家必须联合起来共同努力；必须进行世界范围的裁军和有效地利用现有的物质资源完成建设任务，必须进行世界裁军的另一个理由是：如果世界上一部分人受另一部分人的破坏的威胁，生活于恐惧之中，其余的人又受这两部分人破坏的威胁，也生活于恐惧之中的话，那么，群体自恋肯定会有增无减。人仅仅在一个能够期望到他和他的后代能活到明年以及更长时间的环境中，才能成为真正的人。

注释：

①弗洛伊德：《论自恋》（斯坦达德版；伦敦：霍格思出版社，1959年版，第14卷，74页。）

② 同上，75页。

③ 见弗洛伊德有关这种发展的讨论，附录B，斯坦达德版，第19卷，63页以下各页。

④弗洛伊德：《图腾与禁忌》（斯坦达德版）第13卷，88—89页。

⑤ 弗洛伊德：《图腾与禁忌》（斯坦达德版）第18卷，130页。

⑥ 弗洛伊德：《群体心理学》（斯坦达德版）第18卷，89页。

⑦ 卡谬（法国小说家、剧作家、评论家），在他的《卡利古拉》的剧本中，非常准确地描绘了这种疯狂的力量。

⑧ 参见我的《自为的人》关于自爱的讨论。我揭示了真正的自爱和爱别人的区别在哪里；在利己的自恋的爱的意义上，这种“自爱”会在那些既不爱别人也不爱他们自己的人身上发现。

⑨ 有时，很难把空虚的自恋的人与具有很低的自我评价的人加以区别。缺乏自我评价的人，常常需要表扬和赞赏，这不仅是因为他对任何别人都不感兴趣，而且因为他的自疑和过低的自我评价。还有另一个重要

的区别总是不容易识别：即自恋与利己主义。强烈的自恋是指不能完全地体验现实。极端的利己主义是指很少关心、爱、同情别人，而不是指对自己的主观作用过高评价。换句话说，极端的利己主义者不必极端地自恋；自私也不必视而不见客观现实。

⑩ 参见埃·弗洛姆《逃避自由》中有关“原始契约”的讨论。（纽约：霍尔特·莱因哈特和温士顿公司，1941年版。）

⑪ 参见弗里德里克·赫尔著作选集（S·费彻尔·沃雷格公司，1960年版）

⑫ 群体自恋还有另外的更无害的形式，这些无害形式是指一些小的群体，象分会、小宗教派别、“旧的学派关系”等。这些小群体的自恋程度并不亚于群体的自恋。但由于这些群体的能量小，自恋的危害性相对的也要小，因此几乎无力引起危害。

⑬ H·科恩：《Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Jndentums》(Frankfur-am-main，F Kafman，1929年版)

⑭ 作为这一设想更加具体措施的一个例子，我想仅提出一点建议。历史教科书应该重写成世界历史的教科书，在这本教科书中，每个国家的生活都应占一定的比例，并保持其历史的真实而不被歪曲，正象世界地图一样，对于一切国家都同等对待，不能任意扩大哪一个国家的版图。再者，要生产一些影片，培养人们对人类种族发展的自豪感，展现人性及其所取得的成就是如何在各种群体进行的很多的单个步骤下而最终走向一体化。

⑮ 参见埃·弗洛姆：《禅宗佛教与精神分析》（纽约：哈伯和罗公司1960年版）和《在幻想锁链的彼岸》“信念丛书”由鲁斯·南达·安申计划和编辑（纽约：西蒙和许斯特公司，1962年版；以及纽约：帕克特出版社，1963年版）

第五章

乱伦的纽带

在前几章里，我们已经探讨了恋尸癖和自恋两种倾向，这两种极端的形式，起到了仇视生命、生长的作用，有利于冲突、破坏、死亡。在这一章里，我们将讨论第三种倾向——共生的乱伦现象。这种有害的形式所带来的后果与我们前面所讨论的那两种倾向是非常相似的。

我们将再次从弗洛伊德的理论关于与母的乱伦固恋（fixation）这个中心概念开始我们的讨论。弗洛伊德认为，这一概念是他的科学大厦的基石之一，我也认为他的与母固恋的发现，确实是关于人的科学的最深远的洞见之一。但是，正象我们前面所指出的一样，在这方面，由于弗洛伊德是按照里比多理论生硬地解释这种固恋，因此，限制了他的发现及其成果。

弗洛伊德所观察到的是孩子对母亲依附的内在的极大力量，这种依附很少能被一般的人所完全克服。弗洛伊德看到，人如果把自己与女人们联结起来，会导致人的能力的损伤，消弱人的独立性，使人的有意识的目标和这种压抑的乱伦依附关系之间发生冲突，从而导致精神病的爆发和其它疾病。弗洛伊德认为，对母亲的依附背后的动力，在小男孩那

里是生殖的里比多，这种生殖的里比多使他对母亲产生了性欲，而恨作为他的性的竞争者的父亲。但是由于竞争对象的力量比较强，小男孩不得不压制他的乱伦的欲望，听从于父亲的管制和命令。然而，这样他的被压制了的乱伦的欲念无意识地滞留了下来，甚至在病理上发生严重的疾病。

弗洛伊德在1931年谈到小女孩时承认，他以前过低地估计了女孩对母亲的依附的持续时间。有时，这种依附“在早期性成熟期中持续的时间更长……这一事实说明，女性的前恋母情结阶段（Pre-Oedipal）比我们至今所想象的重要的多。”弗洛伊德接着说到：“我们似乎将不得不消弱我们的观点的普遍性,即俄狄浦斯情结是精神病的核心的观点。’但是,弗洛伊德又补充了这一思想，认为，如果有人觉得采纳这种修正很勉强的话，那么，他就不需要这样做了，因为人们既“能够把俄狄浦斯情结包含的所有的儿童同他们双亲的关系的内容扩展，又能够说女性们达到正常的俄狄浦斯状态唯有在克服了由阴性情结所支配的第一阶段后才有可能……在小女孩的发展中，我们看到了这个前俄狄浦斯情结阶段”，弗洛伊德推断：“使我们感到非常惊奇的是，落后于古希腊的米诺斯——迈西尼文明的发现，与我们所发现的儿童早期的俄狄浦斯情结的影响有可比性。”①

在这后一句中，弗洛伊德更含糊而不是更清晰地认识到，对母亲的依附无论在人的性发展的最早阶段，还是在前希腊文化的母权制那里都可以找到共同的特征。但弗洛伊德并没有把他的思想贯彻到底。首先，他多少有些矛盾地推断，前恋母情结阶段的对母亲的依附也可称之为前俄狄浦斯情结阶段，在女孩那里比在男孩那里需要的远为重要的多。②其次，弗洛伊德对女孩的前俄狄浦斯阶段的认识，是以他的

里比多理论为依据的。当弗洛伊德注意到了许多妇女抱怨没有足够的抚养期，而对他的理论有所怀疑时，他几乎改变了自己的观点："如果人们认为孩子们象在原始种族里一样长时间的哺育，那么，他们就不会遇到这样的抱怨。"但是，弗洛伊德对此得出了这样一个结论："孩子们的里比多贪欲真是太大了。"③④

男孩和女孩共同对其母的前俄狄浦斯依附，从本质上说是不同于男孩对母亲的俄狄浦斯依附的，依我的经验来看，这是非常重要的现象；这种现象与小男孩生殖器的乱伦欲望相比是次要的。我发现，男孩或女孩对其母的前俄狄浦斯依附是其生长过程中的主要现象之一，也是精神病或神经病的主要病因之一。无论我们使用或不使用里比多这一术语，我们也宁可称之为它是里比多的表现，也宁可把它的性质的描述与男孩的性器官的欲望完全区别开来。在前生殖器方面，"乱伦的欲求"在男人和女人那里都是最基本的激情之一，这种欲求构成了人类的保护欲望、自恋的满足，逃避责任、自由、意识的危险的渴望，以及对于不需要爱的回报的无限度的爱的渴求等。这是正常存在于婴孩身上的真正的需要，唯有母亲能够满足他们。如果不是这样的话，婴儿就不能生存下去，因为他天生无助，不能依赖自己的智慧，需要别人的爱和关怀，这些都不是他们的长处。如果不是母亲承担这个职责，便得另一个"代替母亲的人"（沙利文这么称呼她）可以替代母亲的作用，他们也许是祖母或姑姑。

但是，婴儿需要象母亲那样的人来照料这一明显的事实——掩盖住了另一个事实，即不仅婴儿是天生无助的，渴望必然性，而且成年人在许多方面也是孤立无援的。事实上，成年人在社会中能够做工作和完成自己的任务，也能够

比婴儿更能意识到生活的危险：他能够意识到自身不能控制自然和社会力量，不能预知偶然事件，不能逃避疾病和死亡。在这种环境下，人除了非常渴望必然性、保护和爱的权利外，还能渴望什么更自然的呢？这种欲望不仅是对母亲渴望的“重复”，而且还是由婴儿渴望母亲继续抚爱的状况所引起的，只是在一定程度上有所不同罢了。如果人类——无论男性还是女性——能够在生活的其它方面找到一个“母亲”的话，那么，危险和灾难或许就会从生活中消失。人如此无情地被驱使去追求“海市蜃楼”，我们感到意外吗？

然而，人们大约清楚地知道，失去了的天国乐园再不能失而复得，人们承受着生活中的变化无常和危险；因此必须依靠自己的努力，充分发挥自己的无畏的勇气和坚强的力量。因此，自诞生于这个世界的那一瞬间起，人就必须在两者之间作痛苦的选择：要么现于尘世，要么回归子宫；要么勇于冒险，要么任其自然；要么为独立自主挺而走险，要么依赖和受他人保护。

从最开始来说，母亲是为婴儿提供保护和保证必然的第一个力量的化身。但并不是唯一的化身。以后，当孩子长大成人，母亲的地位常常被家族、部落、血缘姻亲或者同生一地的人们所取代或补充。当这些群体组织规模扩大以后，种族、国家、宗教、以及政党就成了象征的“母亲”，为人们提供保护和爱。在更原始的人们那里，天人合一，大地和海洋都成了“母亲”的典型化身。这种从真正的母亲向家族、部落、国家、种族的象征母亲的转化与我们讨论过的个体自恋向群体自恋的转化具有同样的有益作用。首先，每一个母亲都可能先于孩子们去世，因此，母亲的形象是万古流芳的。其次，对某个个别母亲的忠诚，就是把自己托附给了

亲一个人而与其它有不同母亲的人疏远了。然而，如果每一个部落、国家、种族、宗教或者上帝都成了人们的共同“母亲”，那么，对母亲的崇拜，就超出了个人的范围，他与崇拜同一母亲偶像的所有人团结了起来；那么，没有人因崇拜他的母亲而感到窘迫；对于群体共同的“母亲”的赞颂也将统一所有人的思想，消除了一切的妒忌。对于伟大的母亲的崇拜，对于圣母玛丽亚的崇拜，对于国家主义和爱国主义的崇拜——都证明了这种崇拜的狂热程度。人们很容易通过经验认识到，人们之间的相互联系是靠对他们母亲的强烈固恋维系的，也是靠他们对国家、民族、故土和血缘的特别强烈的纽带维系的。⑤

多说几句与母的关系的性的因素的作用是有必要的。在弗洛伊德看来，性的因素在母亲对小男孩的吸引中是决定性的因素。弗洛伊德是通过两个相互联系的事实得出下面这样的结论的，即：男孩在很小的时候就依附于母亲，存在着性器官的骚扰(striving)。弗洛伊德正是通过男孩的性器官的骚扰来解释他对母的依附的。毫无疑问，在许多情况下，男孩对于其母亲，女孩对于其父亲有性的欲望。但是，除了这一事实外。(弗洛伊德开始时承认了这一事实，而后又否认了，再后又被弗伦西斯所接受。）父母诱惑的影响也是引起乱伦的骚扰的一个非常重要的原因。这种性的骚扰并不是对母固恋的原因，而是其结果。此外，这种乱伦的性欲望在成年人的梦中能够出现。可以证实，性欲望常常是防止人们深深的回归的保护措施；男人通过维持自己的性欲，得到了自我保护，不至于使其欲望返归到母亲的乳房上和子宫里。

女儿们对她们的母亲的乱伦的固恋是同一问题的另一侧面。男孩对“母亲”的固恋在很大意义上与进入这个关系的

性的因素相吻合，而在女孩那里便不如此。她会把性的吸引转向父亲，但按照我们的意见，乱伦的固恋一般是指向母亲的。这一明显的区别清楚地说明，与母乱伦的最紧密的联结甚至不受性刺激的影响也是能够存在的。有大量的临床经验表明，妇女们与母乱伦的关系象在男人们那里发现的一样强。

对母亲乱伦的关系，不仅常指渴望母亲的爱和保护这一种意思，而且还表示子女们对母亲的恐惧的意思。这种恐惧首先是由于消弱了自己的力量和独立的依赖感所造成。在向母亲的子宫的深深的回归的例子中，我们也可以找到这种极端的恐惧现象：或者由母哺育或者回到母亲的子宫中，这种特殊的愿望使母亲变成了一个危险的食人者，或者一个极端破坏性的怪物。必须补充一句，不管怎样，这种恐惧主要的不是造成了幻想回归到子宫的结果，而是由一个吃人的、敲骨吸髓的恋尸癖的母亲的实际存在所引起的。如果说子女们由这样的母亲抚养大，而且没有割断他们同母亲的纽带，那么他们便不能挣脱被母吃掉或破坏掉的恐惧。在这种情况下，克服恐惧的唯一过程或许使人、接近精神病状态，以割断他们同母亲的联结纽带。但同时，与母联结所带来的恐惧，又使人很难割断这种脐带。如果一个人时时依赖于他的母亲，那么，他就必然消弱了自己的独立、自由和责任。 ⑥

到此为止，我已大致地描述了非理性的依赖感和对母恐惧的本质，把它与弗洛伊德所说的性结是乱伦的骚扰的核心的观点作了区别。但还有另一方面的问题，即乱伦情结内的回归程度问题也在我们现在所讨论的现象之内。到此，我们能够区分出了“对母固恋”的几种完全的良性形式，实际上，这些形式是不能被称之为病理学的恶性的乱伦固恋，依我看来，可称之为“乱伦的共生现象”。

我们发现，对母固恋的良性层次是特别常见的。象男人需要女人的安慰、爱慕、钦佩一样，他们也想受到母亲般的保护、抚养、关怀。如果他们不能获得多方面的爱，那么他们就会觉得有些忧虑和沮丧。但对母固恋的强度不大，人的性的力量、情感的力量，以及他的独立和完整并不会受到损害。人们甚至猜测，在大多数男人那里都保留着一种固恋的成份，以及想要在女人身上找出母亲形象的愿望。但是，如果对母亲的固恋强度比较大，那么，人们就会常常发现某种矛盾冲突，以及性和情感上的疾病。

乱伦的固恋的第二个层次，是很严重的，容易引起精神病。（这里所说的是一种性质截然不同的层次，我仅仅选择了一种简洁的描述形式，以便于表达我们的目的。实际上并没有三种不同的层次，而仅有一个连续的统一体，这个统一体是乱伦的固恋从无害的形式向最有害的形式的展开。这里我们描述的是这个持续的统一体中的典型方面；进一步展开对这个典型方面的讨论，每一种层次至少都可以再分成几个“分层次”。）人在对母固恋这种层次上，不能发展他的独立性。在固恋的不太严重的形式中，人总是需要母亲般的人在身边，她等待，几乎没有或无所要求，而人可以无条件的依赖她。在固恋的较为严重的表现里，我们能够看到这样一种人，比如，他娶了一个妻子，充当严厉的母亲；他觉得他象犯人一样，无权得到“妻子—母亲”所能照料到的一切事情，他总是害怕，唯恐她发火。他也许能无意识地反抗，但反抗之后却又觉得有罪，更加顺从于她，屈服于她。这种反抗或许表现了性的不忠、情绪的压抑、气愤的突然爆发、心理上的疾病，或者表现为普遍的故意妨碍议案通过。这种人或者陷于对自己男子气的深深怀疑之中，或者患了象阳萎症

或同性恋那样的性骚扰。

与这种焦虑和反抗的控制不同的情况是另一种固恋，在这种固恋里，对母亲的固恋已经混合了男性的性自恋。这种人在小的时候觉得母亲喜欢他要胜过于喜欢他的父亲。他们被母亲所崇爱，而父亲却被轻视。这样，他们便发展了一种很强的自恋，总是觉得自己要比父亲好——或者甚至比任何其它人强。这种自恋的确信，使他们不必做很多甚至任何事情来证明自己的伟大，他们的伟大建立在与母亲的联结上。结果，这种人的自我价值的全部意义就密切地联结在对他们无条件和无限度地赞赏的女人身上。他们最害怕不能获得他们所选择的某个女人的赞慕，这种无能会威胁他们的自恋的自我发展的基础。然而，他们对女人的恐惧，比我们先前所举的例子要较不明显。因为这种情况是受他们自恋的诱惑态度所支配的，这种自恋的诱惑给人的印象是富有热情的男子汉气质。无论如何，在这方面，作为强烈的对母固恋的其它任何类型产生于别人身上（不管是男人、女人，除了母亲外）的忠诚、利益和爱均是一种犯罪，人甚至不必对任何别的人或事情感兴趣，包括工作，因为母亲要求的是唯一的忠诚。如果人们对任何事情产生了甚至最无害的兴趣，或者发展成为对任何人皆无忠诚的“叛徒”这类人，那么，这种人在良心上常常有犯罪感，因为他们不能对母亲不忠。

下面的一些梦例，都具有与母固恋的特征：

1. 一个男人梦见他独自在海滩上，一个上了年纪的妇女笑着向他走来，要他吃奶。

2. 一个男人梦见一个强壮的女人抓住了他，把他从一个深谷中拎了上来，然后又把他坠入山谷。他摔死了。

3. 一个妇女梦见她遇到了一个男人；而在这时一个女巫出现了，她感到非常恐怖，那个男人用枪打死了那女巫，而那妇女却吓跑了，由于非常怕人发现，她又招呼开枪的男人跟着他跑。

这些梦几乎无需解释。第一个梦主要是想要受到母亲的哺育，第二个梦是害怕被一个无比强壮的母亲所迫害，第三个梦是说如果做梦者爱上了一个男人，那么她的母亲（那个巫婆）就会迫害他，只有当母亲死了，她才能获得解救。

但是，什么是对父的固恋呢？实际上，无论在男人还是在女人身上，固恋的存在是毫无疑问的；在后一种情况下，固恋有时和性的欲望混合在一起。然而对父的固恋似乎从未达到象对母亲、家族、血缘、故土的固恋那样深。当然在有些特殊情况下，父亲本人也能代替母亲的形象，但正常说来，他的功能与母是不同的。正是她在孩子们小的时候喂养了他们，使孩子感受到了保护，这是一个人的与母固恋的基本愿望的一部分。成年人的生活也依附于母亲——因为母亲既能够为他创造生命，也能剥夺他的生命。母亲既是一个生命的给予者又是一个生命的剥夺者，她令人爱也令人恐惧。⑦ 相反，父亲的职能与母亲是不同的，他代表了人为的法律和命令、社会作用和责任，而且他是既能惩罚也能报答的人。他的爱是有条件的，而且要赢得他的爱必须按他的要求去做。由于这样的原因，依附于父亲的人只要按父亲的意志办事，就能更容易地希望获得他的爱，但是对于这种无条件的完全的爱、以及确信和被保护的愉快感受，却很少被维系父亲的人所体验到⑧。我们也很少发现在以父亲为中心的人那里这种回归的倾向，而这种回归倾向，我们将在母亲的固恋中加以描述。

对母固恋的最深层次是“乱伦的共生”，什么是共生呢？共生的程度有许多不同，但它们都有共同的特征：受共生束缚的人是主子的附属物和一部分，如果没有主子，他便不能生活下去，如果他与主子的关系受到威胁，那么他就会觉得特别焦虑和恐惧。（在接近于精神分裂的病人那里，这种关系的破裂可能会导致精神病的突然爆发。）我们说的没有主子便不能活下去的意思，并不是指与主子总是有血肉的联系，他甚至不可能或很少看到主子，或主子已死：（在这种情况下，这种共生现象或许采取某些文化的风俗“供祖宗”的方式。这种联结必然是情感上和幻想上的联结。如果这种联结不可能，那么受共生依附的人便很难感受到自己和主子之间的清晰概貌。他感觉到自己和其它的人有关，是她人的一部分，和她人紧密相联。共生的形式越极端，越不可能完全把两个人分开。这种不能分开，也解释了为什么在比较严重的例子里会错误地说出共生依附的人对其主人的“依赖性”。“依赖性”，就预示着两者之间的明显区别，其中一人依赖于另一人。在这种共生联系的情况下，依赖共生的人有时会感到比别人优越，有时觉得低人一等，有时又觉得与主人平等——但依赖者与被依赖者总是不能分开。实际上这种共生的联结最好能以母亲与胎儿的关系为例。胎儿和母亲是两个人，但他们又混然一体。⑨他们是偶然结合的，但这种结合并不罕见，结成这种关系的两个人，相互共生地依附着。在这种情况下，人们遇到了感应性精神病，这种精神病使二人都不能意识到他们的病症，因为他们共享的身体构成了他们的现实。在共生现象的极端的回归形式中，无意识的愿望，实际是想回归到子宫。这种愿望常常以象征性的形式，如被抛入大海或被地球吞噬的（恐惧的）愿望那样表现

出来。这是一种完全丧失自己的独立性的愿望，以重新变成自然之子。随之而来的是这种彻底回归的愿望与求生的愿望的冲突。为了回归子宫，就要摒弃生命。

我们所一直讨论的是对母的固恋问题，对母既需要宠爱又恐其迫害的思想，比弗洛伊德的以性欲为前提的“俄狄浦斯情结”更加强烈和更为根本。但无论如何，它们之间仍然存在着是依我们有意识的感觉还是依我们的无意识的现实的区别问题。如果一个人回忆起或设想了对母的性欲望，那么他就很难低制这种欲望，然而由于他知道性欲望的实质，所以，他的欲望的唯一对象是无意识的意识。这就与我们这里所讨论的共生的固恋有极大的不同，象婴儿那样被爱的愿望，失去了自己的所有独立性的愿望，重新被喂养的愿望，甚至回到母亲子宫中的愿望，所有这些愿望都不能被“爱”“依赖性”甚至“性的固恋”这些词所掩盖，所有这些词与隐藏在他们之后的这种体验的动力相比，是那么的苍白无力。这一点同样适用于“对母恐惧”的事实。我们都知道这意味着害怕某人，这个人会辱骂我们，羞辱我们，惩罚我们。我们已经历了这种体验，并或多或少有勇气面对它。但是，如果我们被扔进一个虎视眈眈的狮子的铁笼里，或一个爬满毒蛇的深谷中，我们知道自己的感觉如何吗？看见我们自己被吓得瑟瑟发抖、四肢无力时，我们还能表达出内心的心惊胆战吗？然而，是的，它正是构成我们害怕母亲的那类体验。这里我们所使用的一些词要表达无意识的经验是非常困难的，但是即使人们不真正清楚他说了些什么，他们也能常常说出他们的依赖和恐惧。恰当地描述真实的体验的语言是梦的语言，也是宗教和神化中的符号语言。如果我梦见被扔入大海里（带着既忧且喜的复杂感情），或者，如果

我梦见我正试图逃出正要吞噬我的狮口，那么，我确实在用与我的亲身体验相近的语言在做梦。当然，我们的日常语言都与自我意识的体验相一致的。如果我们要识破自己的内心的现实，我们必须竭力忘记惯用语言，而用符号的被遗忘的语言来思考。

在病理学上，乱伦的固恋明显地取决于回归的程度。在最良性的固恋中，除了那些稍稍过于依赖和害怕女人的例子外，其余的几乎都不算是什么病。回归的程度越深，依赖性和恐惧感就越强。这种依赖性和恐惧感最深的程度甚至于达到了与健全的生存相冲突的地步。病理上的其它一些因素也依赖于回归的深度。象自恋一样，乱伦的倾向也与理性和客观性相对立。如果我不能割断脐带，而且坚持对必然性和保护偶像的崇拜，那么这种偶像就变成了神圣不可侵犯的了。而且是绝不可以批评的。如果“母亲”不犯错误，那么我们如何客观地判断那些与母冲突或不赞成她的观点的人呢？当这种固恋的对象不是母亲而是家族、国家、种族时，这种判断的有害性就含糊不清。由于这些固恋被认为是善的，所以，一个强大的国家和宗教的固恋很容易导致偏见和歪曲的判断，这些偏见和谬误反而被那些具有相同固恋倾向的人们当作了真理。

对理性的歪曲是乱伦的固恋在病理学上的第一个特征，世界上一部分人缺乏把另一部分人作为十足的人的体验，是乱伦的固恋的第二个最重要的病理学特征。具有相同血缘和故地的人，觉得他们自己是人，而其它的“陌生人”都是野蛮人。结果，我也对自己感到陌生，因为相同血缘组成的群体所特有的认识是片面的认识，除这些片面认识外，我不能体验到人性。乱伦的固恋损害或者说破坏了——与回归的程

度一致——爱的能力。

与独立和完整相对立的是乱伦的固恋的第三个病理学特征。依附于母亲和部落的人，不具有独立的人格，他们不能自由地确定自我，坚持自己的信仰，也不能自由地承担义务，既不能面向世界也不能占有世界；他总是陷在母亲般的种族、国家、宗教固恋的牢笼中不能自拔。人只要投生于世，就应该自由地向前走，成为自主的人，从全部形式的乱伦的固恋中走出来，就是他的解放。

因此，乱伦的固恋一般不是照此被人们所承认，就是在貌似合理的方式中被人们合理化。对母依附深的人可能会以种种方式，使其乱伦的固恋合理化：我有责任服侍母亲，母亲为我做了那么多事情，我是母亲所生；母亲遭受了许多痛苦；母亲真是好极了等等。如果固恋的对象不是某人的母亲，而是国家，那么个人与国家的关系也象母与子的关系一样，个人与国家的关系的中心观念是：人的一切属于国家，国家是崇高而伟大的。

结论：依附于母亲或依附于血缘、家族、部落的倾向是所有人都共同具有的，它们与其相反的倾向——天生的、前进的，生长的——发生了冲突。在正常发展的情况下，生长的趋势获胜，在严重病态的情况下，共生一体的回归的趋势获胜，结果人的能力差不多全部丧失了。弗洛伊德的乱伦的骚扰的概念对儿童是特别正确的。但是，这一概念的意义却改变了弗洛伊德自己的假设。乱伦的愿望基本上不是性欲望的结果，而是人的最根本的趋势之一：既愿意与生他的地方保持纽带关系，且害怕自由，害怕正是这个人要毁掉他，为了他．他已使自己孤弱无助，丧失了独立性。

现在我们可以比较一下本书所讨论的这三种倾向的相

联系。恋尸癖、自恋、乱伦的固恋，在它们不太严重的表现里、彼此是相当不同的，一个人常常具有其中一个倾向而不欣赏其它倾向。而且在无害的形式中，这三种倾向都不会引起理性和爱的能力的严重丧失和破坏。（这里我会以弗兰克林·德·罗斯福为例，他对母的固恋和自恋都比较适度，对自己的生命也非常爱惜。与他相反，希特勒几乎完全是一个恋尸癖、自恋和乱伦的三种倾向集于一身的人。）但这三种倾向越有害，就越集中在一起。首先，乱伦的固恋与自恋有着紧密的联系。正是因为人还没有完全离开母亲的子宫或乳房来到世间，所以他不能自由地与他人联系和热爱他人。他和他的母亲（作为一体）都是他自恋的对象。人们能够清楚地看到这种人的自恋是在何处转变成了群体自恋，群体自恋又是在何处与乱伦的固恋结合在一起的。正是这种特殊的结合，才解释了一切国家、民族、宗教、政治幻想主义的反理性主义及其动力。

在乱伦的共生和自恋的最深层中，也掺杂了恋尸癖倾向。渴望回归到子宫中或回归到过去，同时也就是渴望死和破坏。如果恋尸癖、自恋和乱伦的共生的极端形式混合在一起，我们就能说，它是一种按我的建议可称之为“堕落综合症”的病症。患有这种综合症的人确实是邪恶的，因为它违背了生命和生长的规律而爱好死和残缺的事物。希特勒是患“堕落病症”的最好的例证之一。正象我前面所指出过的，死亡和破坏深深地吸引着他；他是一个极端自恋的人，他自己的思想和意志是他的唯一现实，他最后成了一个极端乱伦的人。不管他与其母亲的关系如何，他的乱伦是表现在对于与他有相同血缘的种族的幻想的崇拜。他的行为由拯救德意志民族以保护其血缘不受毒害的思想所支配。正象他在

《我的奋斗》一书中所表示的，首先他要把德意志民族从梅毒中解救出来，其次把德意志民族从被犹太人的玷污中解救出来。自恋、死亡和乱伦这三种倾向全都融合在了人类和生命的敌人——希特勒这样的人身上。这三位一体的特质，理查德·休斯在他的《顶楼里的孤狸》中已经最简明地描述过：

“毕竟，希特勒从未丧失一元的‘我，，而屈服于整个性行为，承认‘别人，的整个实体吗？我是说对他的固定的信条：他是全部宇宙独一无二的感觉的中心，唯一的权威的实体化的意志，从没有损伤，以往曾有过这种情况吗？正因如此，自然是他崇高内的在‘力量’的理论根据：希特勒独自存在着。‘我除了是我谁也不是。’整个宇宙只容有他没有别人，只有物；因此他认为，这个‘个人，发出的全音阶缺少整体的正常情感的满足。这留给希特勒不受约束地设计和创造巨大的情感。这个缔造者也变成了政治家，因为他看见他人处理的新事物丝毫没有真正特性是十分自然的；这些‘人，，仅仅是模仿他的‘东西’，在同一种类里，只能作为他人的工具和石块。所有的工具都有柄——而这类工具装有耳朵。对石头爱或恨或怜悯（或讲真话），真是荒谬。

那么，希特勒是个病态的人，缺憾和疾病伴着他，他是实实在在的自我。然而这个自我却病态地生存于成熟的大人，临床证明智力健全的人身上（因为这个新生，毫无疑问是个很正常的开端，这一开端足以维持到童年）。希特勒的成人的‘我，获得了较大的发展，而且形成为一个邪恶不断增长的无差别的结构……

这个受折磨的发狂的生灵，在他的床上翻来复去……

“茵河畔之夜”，在弗赖恩贝格那一夜，林嗣的上游，歌

剧之后：这一夜肯定是他童年的顶点之夜，因为正是这时，他第一次坚定了身上的孤独的无限权力。激励着他在黑暗里上升到那里进入高位。在短暂的瞬间难道他没有被指明全部尘世的王国在那里吗？面对这个古老的真理议题，他的整个身心没有投‘赞同’票吗？在十一月的星空下，在那座高山上他没有取消这个无休止的讨价还价？然而现在……现在，他似乎正骑在茵河般的浪峰之上，不可抗拒的浪潮，鼓足了劲应该驮着他冲向柏林，可是浪峰开始打旋：它崩溃了，粉碎了，掀翻了他，戳倒了他，把他深深地拍入绿色的咆哮着的水中。

他喘息着，在床上辗转反侧——他淹入水中（希特勒最怕的事情）。要淹死了？于是……自暴自弃的童年时光很久以前踉踉跄跄地在林嗣的多瑙河桥上踯躅，毕竟这个忧郁的男孩跨过了那个久远的日子，自此一切全是梦！接着，现在这个吵闹声是强大的多瑙河在歌唱，在梦中淹没了他的双耳。

绿色的水光笼罩着他，一张死脸朝上翘着浮向他：死脸上没有瞑目的双眼，稍微凸出的眼球；他死去母亲的脸，正是他最后一眼的印象：没有合目的双眼，翻着白眼，头放在白色的枕头上。死了，苍白，茫然，甚至对他的爱也泯灭了。

但是，现在那张脸在水里变成了无数个相同的死脸围着他。因此这里的水就是他的母亲，这些水就要淹死了他！

此时，他停止了挣扎。他蜷曲身体，膝顶着下颏，用原始的姿势躺在那里，任凭自己淹死。

这样，希特勒最终睡着了。”⑩

在这一简短的段落中，“堕落综合症”的全部内容被一个伟大的作家揭示了出来。我们看清了希特勒的自恋，以及他对淹死的渴望——这水便是他母亲——和对死的亲缘关

系，通过死于母亲面前而得以象征化。回归到子宫，以下颏触到膝盖上这样的一个原始姿势而被象征化。

希特勒是“堕落综合症”的唯一杰出的例证。有许多人热衷于暴力、仇恨、种族主义和国家自恋，他们也患了这种综合症。他们是暴力、战争、破坏的领导者和‘真正的信徒”。它们的最大不平衡和最危险的疾病，清楚地表明了他们的真实目的，或者甚至说有意识地意识到他们的目的。他们会使这种倾向合理化为对国家的爱、责任、荣耀。但是，当正常的文明生活被粉碎时，当国内外战争爆发时，他们便不再需要压抑他们的深层欲望；他们将高唱憎恨的战歌；当他们制造死亡的时候，他们会恢复生机，施展出他们的全部才能。实际上，战争和暴力的气氛是由具有“堕落综合症”的人恢复本来面目造成的。虽然仅有少数人可能被这种综合症所感染，但是事实上，无论是受到这种综合症感染还是没有受到感染的人，都没有意识到使他们染上传染性疾病的危险性，这种传染病是在冲突、对抗、冷战、热战期间滋生的恨的传染病。因此，人们对于他们性质的认识是非常重要的：他们是热爱死亡、害怕独立的人，他们唯独需要的是使自己集团的意志成为现实。他们这样无理智地胡作非为，并没有确实被孤立。正常的人只要了解了骚动于他们虔诚的理性之后的残缺的和恶意的行为就足够了，以便于获得某种程度的对这种病态影响的免疫力。当然为了这样做，需要学会做一件事情：即不要把一些动听的话语当作现实，并且要看穿这些人的靠不住的理性，因为推出这些理性化的人正是患上了某些只有人才能染上的疾病，这种病是：在有生之年，便否定生命。⑪

我们对于恋尸癖、自恋和乱伦的固恋的分析引起了弗洛伊德的理论有关的观点的讨论，即使这一讨论在本文中只需

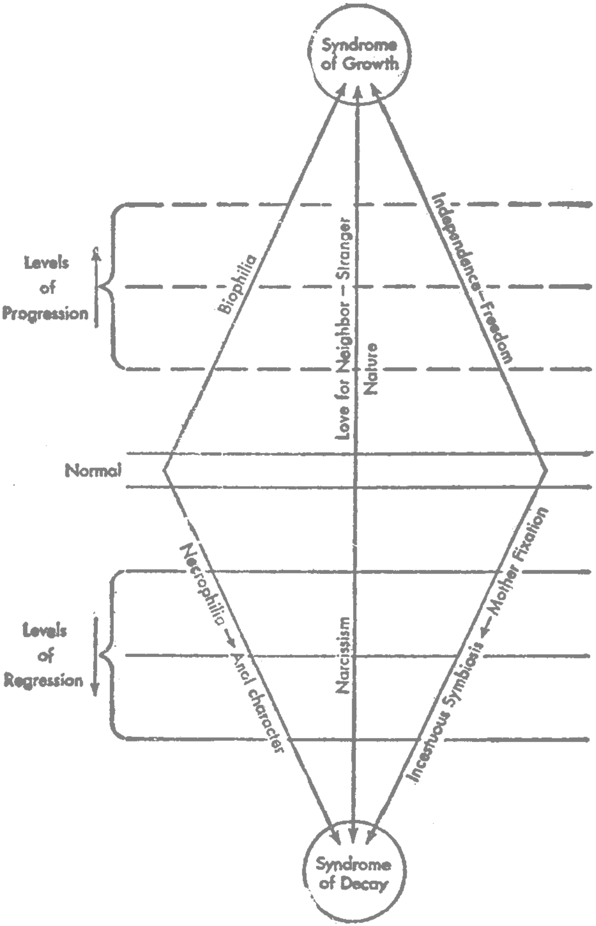
简短地加以阐明。

弗洛伊德的思想是以进化了的里比多的发展图式力基础的，从自恋倾向到口唇接受倾向，从口唇侵略倾向到肛门施虐淫倾向，到阴茎和生殖器特征倾向。根据弗洛伊德的理论，精神病的最严重的类型是由里比多的最早期发展的固恋（或者回归到早期的固恋）所引起的。结果他使人们相信，例如回归到口唇接受期是比回归到肛门施虐淫期程度更为严重的疾病。但是，依我的经验来看，这种一般原理并不是出自于临床观察的事实。口唇接受倾向本质上接近于生命而不接近于肛门期倾向；因此，一般说来人们认为这种肛门倾向似乎更加有助于严重的疾病，而不有助于口唇接受倾向。因为施虐狂和破坏欲具有这种因素。结果我们得出了一个与弗洛伊德的图式根本相反的图式。较轻的病症与口唇接受倾向有关，接下去是口唇侵略和肛门施虐淫倾向的严重的病症。如果设想弗洛伊德观察的有效性，是一般地按照从口唇接受到口唇侵略再到肛门施虐淫的发展顺序的话，那么人们将不能同意他的观点，即认为较早期阶段的固恋意味着更严重的疾病。

但是，我认为这个问题还不能通过这个进化的假设，这种比较早期的倾向是更为严重的疾病表现的根源而解决。正如我所看到的那样，每一种倾向本身都有许多不同程度的回归等级，从正常的到最深层的病症，例如，口唇接受的倾向，当它兼备了一般成人的特征结构（一种很高的生产性程度的时候）才是适度的。换句话说，它能够兼备一种很高程度的自恋和乱伦的综合症，在这种情况下，口唇接受倾向将是一种极端依赖和有害的疾病倾向。同样也获得了这样的事实，即近乎正规的肛门特征是与恋尸癖特征相似的。因此，我预测决定于疾病的并不是根据里比多发展的程度的不同，而

是决定于在每一种倾向中（口唇接受、口唇侵略等）回归的程度决定的。此外，必须牢记，我们不仅论述了弗洛伊德所看到的以可接受的性敏感区为基础的倾向（同化的方式），而且也论述了人与各种同化形式具有某种亲缘关系（象爱、破坏、施虐一受虐狂）的形式。⑫这样，例如在口唇接受和乱伦之间就有了一种亲缘关系，在肛门和破坏倾向中也有某种亲缘关系。在本书中，我论述了有关（自恋、恋尸癖、乱伦的倾向——“社会化的方式”)方面的倾向,而没有论述同化的方式。但这种倾向的两种方式仍然有一个伴随关系。在恋尸癖和肛门崇拜的亲缘关系中，这种伴随关系在本书的一些细节上都加以论述了。这种关系也存在于爱惜生命型与“生殖器性格”之间，以及乱伦的固恋与口唇性格之间。

我已试图表明，这三种倾向的每一种在回归的各种程度上都可能发生。在每种倾向中，回归的越深，这三种倾向就越趋向于集中一体，在回归的极端状态中，它们集中到了我们称之为“堕落综合症”的形式。换句话说，由于这种人已经达到了成熟的最适度，那么这三种倾向也就趋向于集中为一体；与恋尸癖对立的是爱惜生命型；与自恋相对的是爱，与乱伦的共生相对的是独立与自由。与恋尸癖、自恋、乱伦这三种态度对立的综合症，我们称之为“生长综合症”。下页的这个图式按图解的方式表达了这一思想。


Syndrome of Growth
Levels of Progression
Biophilia
Love for Neighbor — Stranger
Nature
Independence—Freedom
Normal
Necrophilia → Anal character
Narcissism
Incestuous Symbiosis ← Mother Fixation
Levels of Regression
Syndrome of Decay

注释：

① 西格蒙德·弗洛伊德：《论文选》第5卷，253—254页。

② 同上，258页。

③ 同上，262页。

④ 弗洛伊德特别反对米雷尼·克莱恩的理论，米雷尼·克莱恩认为，俄狄浦斯情绪在婴儿生下来的第二年便有了。（《作品、引证》270页）

⑤ 《西西里岛的黑手党》中的注释是特别有趣的，它把男人与神秘的社会结合了起来，在这一社会中，妇女是被排除在外的（顺便说一句，她们不会受到伤害），妇女被这一社会的成员称之为“妈妈”。

⑥ 在某些重要方面，我的观点和荣格的观点是相似的。荣格第一个将乱伦的情结从陕隘的性的限制下解放出来、虽然我的许多基本观点与荣格不同，但是，如果我深入地探讨这些不同，会大大加重这一短著的篇幅。

⑦ 参阅：在神学中，印度女神凯里（Kali）具有双重作用，而且，在梦中母亲是作为虎、狮、女巫或吃小孩的女巫的象征。

⑧ 我会提到刚刚论述的以母为中心和以父为中心的文化和宗教在组织上的不同。南欧和拉美的天主教国家，北欧和北美的新教国家是最好的例征。它们表现在心理上的不同，马克斯·韦伯在《新教伦理》和我在《逃避自由》中都论述过。

⑨ 参见M·A·莱彻黑雅的《象征性的现实》（国际大学出版社1955年版）中关于一个严重被打扰的病人的共生固恋的极好描述。

⑩ 理查德·休斯：《顶楼里的狐狸》（纽约：哈珀和罗公司，1961年版）96—268页。

⑪ 我提出一个经验主义的研究方案，这种研究通过“反同”的方式，而发现人们患恋尸癖、极端自恋和乱伦的共生的影响；这样一种反同能够应用到美国人口的分层和典型事例上。这不仅使发现“堕落综合症”的影响成为可能，也能把它与其它因素联系起来，诸如社会—经济形势、教育、宗教、以及地理起源因素等。

⑫ 参见埃·弗洛姆《自为的人》，62页以下几页。

第六章

自由,决定论,选择论

由于我们已经以经验为依据探讨了破坏性和暴力问题，现在或许最好是接着第一章不太深入的思路继续探讨下去。让我们回到原来的问题上来：人是善的还是恶的？是自由的还是受制于环境的？仰或这种二者择一的方法是错误的，或者人既不善又不恶，既不自由又不受制于环境—— 或者相反呢？

为了回答这些问题，使这些问题符合我们的目的，我们最好还是开始探讨另一个问题。人们能够认识人的本质和人性吗？如果能够，那么人的本质和人性是怎样被解释的呢？

至于人们是否能够谈到人的本质问题，我们很容易发现两种相悖的观点：有人说根本就不存在人的本质这类问题；这一观点是由人类学的相对论所提出的，它声称人只是塑造人的文化模式的产物。另一方面，本书对破坏性的经验式探讨是来源于弗洛伊德的观点和许多人所持有的关于有人性存在的理论，事实上，所有的动力心理学是以这个前提为根据的。

我们认为，难以对人性作出令人满意的解释在于下面的二律背反：如果假设有某种构成人的本质的实体，那么人们就

会陷入非进化的，非历史的境地，这就意味着自从人诞生以来人的本质从未发生根本的变化。这种观点很难符合这样一个事实：我们发现在最不开化的人类祖先和最近四千年到六千年历史中的文明人之间，的确存在着巨大差异。①另一方面，如果人们接受了进化的概念，并且认为人是不断变化的，那么所谓的人“性”或人的“本质”的内容是什么呢？这种二律背反并没有通过人是一个政治上的动物（亚里斯多德），一个能够作出诺言的动物（尼采），或者一个能够预示未来和具有理想的动物（马克思）的“解释”而得以解决。这些解释仅仅表述了人的基本的质，但是并没有表述人的本质。

我认为这个二律背反可以通过把人的本质解释为人自身存在的固有矛盾，而不是一个被决定的质或者实体来解决。②在下面的两个事实中，人们能够看到这个矛盾。（1）人是动物，而且与所有的其它动物相比，他的先天条件不完全和不足以保证他的生存，除非他能够制造用来满足他的物质需要和发展速度以及工具的手段。（2）象其它动物一样，人有智慧，这使他能够运用他的思维过程去完成直接的，现实的目的；但是人拥有动物所没有的另一种精神的质。他能够意识自我，自己的毫无生气的过去和未来；自己的渺小和无力；他还能够作为他人——作为一个朋友，敌人，或者陌生人意识到别人。人之所以能够超越所有其它的生命，是因为他第一次意识到它自身的生命。人与自然浑然一体，并且服从自然的指令和偶然性，但是人又能超越自然，因为他缺乏使动物成为自然一部分的无意识——正象他和自然一样，人正处于成为自然的囚徒的可怕冲突之中，然而人的思想，是无拘无束的；作为自然的一部分，人象过去一样是自然的任性产物；他既不存在于这里也不存在于那里。荷马的自我意识

使生存于这个世界的人变成了陌生的，分离的，孤独的和令人恐惧的人。

迄今为止，就我所阐述的矛盾在本质上是与人既是肉体又是灵魂，既是天使又是动物，以及人隶属于这两个相互冲突的世界的传统观点一脉相承。现在我想指出的是这种观点并不足以认清人的本质的冲突，也就是说，正是由于人的本质冲突的这种性质，人才是人。这种观点必然地超越单纯的描述，并且承认正是人要求解决本质冲突，而且从这种冲突的观点中，立刻产生了某些问题：为了克服生存所固有的恐怖，人能做些什么？为了找到把人从孤独折磨中解救出来的恰当方法，人又能做些什么？而且，为了使人在这个世界中既有安全感，又有整体感，人还能做些什么？

人一定能够找到解决这些问题的答案，但是这个问题并不能从理论上回答（尽管它反映了关于生命的观点和理论），而应从人的全部存在，他的情感和行为中回答。这样回答或者令人满意，或者令人不快，但是即使是最糟的答案也比没有答案要好一些，而且人们能够找到回答每一个问题的条件：这个条件导致人们克服分离感，而获得整体感、一体感和隶属感。同时一些人能够解决的并且要求回答关于人与生俱来的这个事实的问题，也是存在着的，而且我会在下几页里简要地探讨它们。我愿再一次地强调、在这些答案里，没有任何一种回答可以构成人的本质；构成人本质的是问题的答案，是需要回答的答案；人存在的各种形式并不是人的本质，对人自身冲突的回答，才是人的本质的问题。

第一个寻找超越分离，并且获得整体感的答案，我称之为回归答案。如果人想要寻找到整体感，如果他想要从孤独和多变的恐怖之中解脱出来，那么他就必须设法返回他出生

的地方—— 回到自然，回到动物生活，或者回到祖先中，他必须设法摆脱使他成为人，而又折磨他的理性和自我意识。似乎千百万年以来，人们正是试图这样做了。原始宗教的历史就是这种尝试的证明，而且存在于个体之中的严重精神病理学也是这种尝试的证明。在原始宗教和个体心理学这一种或那一种形式里，我们发现了同样严重的病理：回归到动物的存在，回归到前个体化的状态，并且企图摆脱使人成为人的特殊品质。无论如何这种状态证明了这种意识。如果复古的趋向存在于许多人身上，那么我们就有了一幅万人感应的图画；正是这种同感的事实，出现了把愚蠢作为智慧，把幻想作为现实的现象。如果一个参与这种共性愚蠢的人缺乏完全的孤立和分离感，那么他就会逃避在进步的社会里所体验的强烈焦虑。人们一定会牢记，对于大多数人来说，理性和现实仅仅是公众的舆论。当别人的思想与他的思想没有什么不同的时候，他就不会“丧失他的思想”。

对于人的存在，人的负担问题，选择回归复古的解决方式是前进的解决，它并不是通过回归而是诉诸人的力量的完善，人自身人性的完善而找到一种新的协调。在公元前1500年和公元前500年之间人类卓有成效的一段历史阶段中，前进的解决方式第一次以激进的方式（有许多宗教在复古回归和人道主义者宗教之间形成了过渡时期）显示出来。大约公元前1350年在埃及的艾克哈顿的教义里，也出现了同样的解决方式，随着希伯莱人的出现，大约与此同时，在摩西的教义里也出现了这种解决方式。大约公元前600年到500年之间，中国的老子，印度的佛教，波斯的索罗亚斯德（纪元前六世的波斯宗教家，为古波斯祆教创始人一译者注），希腊的哲学家以及以色列的预言者也阐述了同样的观点。人新的目标，即

变成完整的人和重新获得他失掉的和谐是通过不同的概念和象征表达出来的，对于艾克哈顿来说，这个目标是用太阳来象征的；对于摩西来说，这个目标是用历史上不为人知的上帝来象征的；老子则用门槛（方法）来象征这个目标；佛教是用涅槃来象征的；希腊的哲学家是以不动的原动力来象征的；波斯人是以索罗亚斯德来象征的；预言者是以救世主的“天堂的末落”来象征的。这些概念在很大程度上是由思想的模式所决定的，而且归根结底，是由生活的实践和这些文化的每一种社会经济政治结构所决定的。但是由于“新的目标”所表达的每一种特殊形式都取决于历史的条件环境，所以这个目标本质上是相同的：通过找到生命本身提出的问题，即人变成完整的人和失掉分离的恐怖的正确答案而解决人存在的问题。当基督教和伊斯兰教在 500 年和 1000 年以后，各自把同样的观 传播到欧洲和地中海沿岸的国家以后，世界的大部分地区掌握了这个新的预言。但是人们一听说这个预言，就开始窜改起来了。把成为完整的人本身，改变为崇拜上帝和教义，并且以此作为新的目标的体现，它用一个形象或者一个诗代替了它自己对现实的体验。然而人们再三企图回到可靠的目标中：这种企图在宗教和异端的宗派里以及在新的哲学思想和政治哲学中都力图证明它们自己。

尽管所有这些新宗教的思维概念和运动是不同的，但是在选择人的基本观点上存在着共性，人仅仅在两种可能性之间选择：回归或者前进。他或者回归到复古的、病理的解决方式中，或者前进，并且完善他的人道主义。我们发现在多种方式中这种选择的公式：象在光明和黑暗（波斯）；祝福与诅咒；生命和死亡（《旧约全书》）；或者在社会主义和野蛮状态之间选择的社会主义者公式。

同样的抉择不仅是各种人道主义者宗教提出的，而且它也出现在精神健康和精神病之间的基本区别上。我们所称之为健康的人取决于涉及到特定文化的一般模式。在日耳曼人的狂暴斗士里，一个身体“健康”的人，大概是一个能够象野兽一样行动的人，而今天这样的一个人则是精神病患者。所以复古的精神体验的各种形式——恋尸癖、极端自恋和乱伦的象征——以一种形式或者另一种形式构成了回归——复古文化中的“标准”或者“理想”，因为人是通过他们共同的复古追求而维系起来的，今天它们则被称之为严重的精神病理学形式。在较弱程度的精神病理学的形式里，当相反的力量与之对立时，这些复古的力量受到了压抑，而且这种压抑的后果就是精神病。在回归和前进的文化里，复古倾向之间的本质差别分别存在于以下事实之中：在复古的文化里，趋向复古的人并不感到孤立，恰恰相反，而是由公众的舆论支持着，在前进的文化里的同一个人身上，确实存在着截然相反的观点。由于他的观点与众不同，所以他“失去了他的思想”。事实上，即使今天在前进的文化里，相当多的人也具有很大力量的回归倾向，但是这种倾向在正常的生命过程里，受到了压抑，而只有在特定的条件下例如战争，才能表现出来。

概而言之，关于这些问题的探讨究竟告诉了我们什么。首先，关于人性问题我们已经做出了结论，即人性或人的本质并不象善或者恶那样有明确的要旨，它是一个根源于人存在条件中的矛盾。这种矛盾冲突本身需要一种解决方式，就基本的解决方式来说，只有回归或者前进这两种。有些时候人所倾向于前进内驱力的那些活动，与其说是寻找新的解决方式的动力，不如说什么也不是。在任何新的层次上，人都

会遇到新的矛盾，新的矛盾促使人们继续寻找新的解决方式，这个过程不断继续下去，直到他达到变成完整的人并且与世界完全融为一体的最终目标。而且在这里我们并不关注是否人们能够达到完全“觉醒”，贪婪和冲突的消失（正象佛教教导的）的最终目标，或者是否只有在死亡之后（根据基督教的教导）这才是可能的，这一点并不是我们这里要探讨的。我们所关注的是无论在所有的人道主义的宗教还是哲学教条里，这种“新的目标”都是一致的，而且人依靠他日益接近的信念而生存。（另一方面，如果在回归的方式里寻找解决方法，那么人一定能够找到完全非人道化，即疯狂的等同内涵。）

如果人的本质既不是善也不是恶，既不是爱也不是恨，而是一个要求寻找新的解决方式的矛盾，这种新的解决方式转过来又创造了新的矛盾。那么人的确能够或者以回归的方式，或者以前进的方式来解决这个二律背反。近代的历史为我们提供了很多这样的例证。数以千百万的德国人，特别是那些没有金钱和社会地位的小资产阶级在希特勒的领导下，重新回归到他们日尔曼人对“突然变得狂暴”的礼拜之中，同样的事情也发生在斯大林领导下的苏联人身上，日本人在南京的“洗劫”以及美国南方以私刑处死一群“暴徒”。对于大多数人来说，复古的体验形式总是一种真实的可能性。无论如何，它能够显现出来。而且人们一定能够区别显现的两种形式。一种可能性是当复古的刺激在人的体内很强烈时，由于它们与特定文明的文化模式正相反，所以这种刺激受到了压抑；但是这种情形在特定的环境下，例如战争，自然灾害或者社会分裂中能够很容易地开辟它的通路，使这种受到压抑的复古冲动一下子迸发出来。另一种可能性是当一个

个体，或者群体正处于发展的状态下，他们确实达到了进步的阶段，而且这种进步的阶段得以巩固下来；在这种情形下，象上面提到的那些偶然事件不会轻而易举导致复古冲动的回归，因为他们的复古倾向并不是象被取代那样受到压抑；然而即使是在这种情况下，复古的潜能也没有完全消失；在特殊的环境下，例如集中营里被延长的监禁，或者体内的某种化学作用；使人的整个心理系统可能崩溃，那么这种复古的势力将会以一种更新的力量爆发出来。当然在两极——一方面复古的、回归的冲动和另一方面前进的倾向之间存在着无数的差别。当然这个比例在每个人身上是不同的，由此回归的程度对复古倾向的认识程度也是不同的。当然也存在一些完全淘汰复古倾向的人，这种淘汰并非依靠回归，而是依赖于发展进步的趋向，他们或许已经失掉了回归复古的能力。与此相似，也存在一些完全摧毁了发展进步趋向的所有可能性的人，这样他们也失去了对自由的选择——在这种情况下，也必然失掉了对进步的选择。

不必说；一个特定社会的普遍精神在很大程度上影响着每个人身上的这两个方面的发展。即使在这里，个体在很大程度上不同于社会模式。正象我已经指出的那样，在现代社会里，有着成千上万带有复古倾向的个体，他们有意识地相信基督教的教义或者启蒙运动的观点，而在这种表象的背后是“狂暴斗士”，恋尸癖或者“太阳神”以及异教徒女神阿斯塔特的崇拜者。他们并没有体验到任何冲突，因为他们认为进步观念并没有什么重要性，而且他们仅仅以隐蔽的或者掩盖的形式偷偷地按照他们的复古冲动行事。另一方面那些发展进步倾向的个体也经常存在于复古的文化之中；但是在某种环境下，他们成为把光明带给他的群体的领导者，而且奠

定了整个社会发生巨大变化的基础。当这些个体具有不寻常偶像的性质时，而且当他们思想的轨迹得以保留下来时，人们把他们称之为预言家、大师，或者诸如此类的名称。假如没有他们，人类将不会从古代状态的黑暗中走出来，然而他们之所以能够影响人们，仅仅是由于在进化过程中，逐渐把人从未知的自然力量的羁绊下解放出来，完善他的理性和客观性，使他不再象捕食的动物或重压下的牲口那样活着。

那些对群体有效的观点也同样适合于个体。在每一个人身上，都存在着我们刚刚讨论过的潜在的复古力量。只有绝对的“恶”和绝对的“善”不再有任何可以选择的余地。但是几乎每个人都能选择回归到复古的倾向，或者前进到他的个性得以全面发展的倾向。在第一种情形里，我们说到了严重精神疾病的爆发；在第二种情形里，我们谈到了疾病的自然痊愈，或者转变成完全觉醒和成熟的人。精神病学和精神分析以及各种精神学科的任务是研究一种或者其它发展的条件，更进一步说，是研究促进有利的发展和终止有害发展的方法，③对于这些方法的描述超出了本书的范围，而且我们也能够在精神分析和精神病学的临床文献里找到对这些方法的描述。除了极端的情况外，每个个体和群体在任何特定的点上都能够回归到非理性和毁灭性倾向的极限，同时也能前进到光明和进步倾向的极限，承认这一点，对我们的问题来说是至关重要的。人既不善也不恶。如果人们认为人的善是一种潜在的可能性，那么他势必陷入于对事实粉饰的欺骗之中，或者终结于幻想的痛苦破灭里。如果人们在另一个极端上认为人是恶的，那么也必然导致于玩世不恭，甚至对他人和自己行善的多种可能性视而不见。现实主义的观点是把这两种可能性当作真正的潜能，而且研究这两种可能性发展的

条件。

这些矛盾把我们引导到人的自由问题上来了。在任何特定的时刻，人是自由选择善的吗？或者他没有这样选择的自由，这是因为他是受制于自身的外在于他的力量吗？浩如烟海的书卷写下了有关意志自由的问题，而且我无法再找到能与威廉·詹姆斯对于本题目的评论相比更为充分的当作下列几页导言的论述了。“一个一般的观点流行起来，”他写道：“在正义产生之前，有关意志自由的争论就开始了，而且任何一名新战士，除了热衷于每个人都听到过的陈腐观点以外，并不能发表一些新颖、独到的见解。这是一个根本的错误。我知道没有任何主体不被千百遍地讨论而过犹不及，然而，也没有受鼓励的天才获得良机开拓新领域——没有，或许强制得出结论，或强制地取得一致同意，而且在两派所持的真正观点以及宿命论和自由意志所意味的真正含义之间的争论中深化我们的辨别力。”④我打算在下面几页里涉及到这个问题时，提出一些意见。这个意见主要根据于如下事实：用精神分析法治愈的体验可以把自由这个问题清楚明白地表示出来，并且容许我们注意到一些新颖独到的方面。

由于传统对自由的探讨缺乏使用经验的、心理的资料，从而导致了人们使用笼统和抽象的语言论述自由问题的趋势。如果我们把自由规定为自由选择，那么就等于提出是否我们可以在A和B之间自由选择的问题。决定论者说过，我们是不自由的，因为人——象自然界中所有其它动物一样——是受因果关系制约的，正象扔在半空中的石头一样是不由自主地要落下来的，因此人也是被迫选择A或B，而且正是由于这种制约的动力，迫使他，或者促使他在A与B之间抉择。⑤

决定论的反对者与此恰恰相反；他们认为在宗教的王国里，上帝给人以选择善和恶的自由——因此人有这种自由。第二，他们争论说人是自由的，否则他不能对自己的行为负责。第三，他们也争辩人有自由存在的主观体验，因此自由的意识是自由存在的证据。但是这三个论据是不能令人信服的。第一个证据要求相信上帝的存在，以及上帝对人的设计。第二个证据似乎如果人一生下来没有对自己的行为负责的意愿，那么就会遭到惩罚。这种惩罚的观念，无论是现在还是过去都是大多数社会制度的一部分，它的主要根据是（或者被认为）少数“占有”者反对大多数“非占有”者的保护措施，而且它也是权威惩罚力的象征。如果一个人打算惩罚，那么他需要被惩罚的对象。在这方面，人们会想到萧伯纳所说的“绞刑执行完毕——所有留下来的却是审判”的话。第三个证据是自由选择的意识证明了自由的存在，这种观点为斯宾诺沙和莱布尼茨所彻底推翻。斯宾诺沙指出我们之所以有自由的幻想，是因为我们意识到了我们的意愿，但是并没有意识到我们意愿的动机。莱布尼茨也指出，意志是由某种无意识的趋势所激起的。令人惊奇的是继斯宾诺沙和莱布尼茨之后，对这个问题的探讨都不承认以下事实：尽管我们愉快地相信我们的选择是自由的，但是除非认为盲目的力量控制我们，否则自由选择的问题并不能得到真正的解决。但是除了这些具体的异议以外，对自由意志的论证是与日常体验相矛盾的；不管这种观点是由宗教的道德家，理想主义的哲学家，或者马克思主义者——列宁主义的存在主义者所持有的，它充其量只是一个美好的假设，而且或许并不是这样美好的假设。因为它对个体来说是不公正的。谁能声称存在着一个生长于物质和精神贫困的人，他从没体验过爱

或者关心任何人，他的肉体几年来一直滥用乙醇，他并不拥有改变自己环境的可能性——谁能声称他可以“自由”地作出自己的选择？这种观点难道不是与这些事实相反吗？难道这种人得到了人们的怜悯吗？进一步说，归根结底，这种观点在二十世纪的思想中得到了反映，象萨特哲学中的许多观点一样，它是资产阶级个人主义和自我中心的灵魂，是一个现代麦克斯·施蒂那的《唯一者及其所有物》的现代变体。

对立的观点——决定论，从人是不能自由选择的观点出发，认为在任何特定的点上，人的决定都是由以前发生的外部和内部事件所引起的，并且所决定的，这种观点初看起来是比较现实和合理的。但是无论我们把决定论应用到社会的团体和阶级还是个体之中，那么这种观点在弗洛伊德和马克思所表述的人与决定性的本能和社会的动因的搏斗中是何等软弱无力？难道精神分析学也没有显示出一个依恋于母亲的人缺乏行为和决策的能力，尤其是当他感到虚弱时，他势必日益陷入对母亲形象的依恋之中，以至达到了无可救药的地步？难道马克思主义者的分析并没有证明，一旦一个阶级——象小资产阶级——失掉了自己的财产、文化和社会的功能，那么它的成员就会失掉希望，并且回归到复古的、恋尸癖的和自恋的倾向？

然而，马克恩和弗洛伊德在相信因果决定论的不可改变的意义上，都不是决定论者。他们两人确信已经发生的进程能够得以改变的可能性。他们俩人注意到了这种变化的可能性是根源于人能够意识到，在他背后促使他行动的动因的的能力，因此可以说——这能使他增加他的自由。[6] 他们俩人——象斯宾诺沙一样，马克思深受其影响——是决定论者

和非决定论者，或者既不是决定论者也不是非决定论者。他们俩人都提出了人是受因果规律制约的，但是人又可以通过他能够创造的意识和正确的行为而扩大自由的领域。这就是促使他获得自由的最适度条件，并且把人也从必然性的枷锁中解脱出来。对于弗洛伊德来说，无意识的意识；对于马克思来说，社会经济动因和阶级利益的意识，是人的解放的条件；对于他们俩人来说，除了意识以外，能动的意志和斗争是人的解放的必要条件。⑦

每一位精神分析学家一定看到了这样一个事实：病人似乎能够逆转似乎已决定他们生命的趋势，一旦他们意识到这一点，并且集中一切努力就会重新获得他们的自由。但是为了取得这种体验，人们不必成为精神分析学家。我们中的一些人，或者我们自身、或者通过他人已经取得了相同的体验：于是所谓的因果链条断裂了，它们好象形成了“能创造奇迹”的过程，因为它与最富于理性的，已经奠基于过去的功绩而形成的前程相矛盾。

传统关于意志自由的探讨并不仅仅遭到斯宾诺沙和莱布尼茨发现的无意识动机的反对，而且也没有找到它的恰当位置。同时也存在好像无效讨论的理由。在下面的段落里，我将提到一些错误，根据我的观点，它们具有重要意义。

其中一个错误是人们习惯于谈到人的自由选择而不是特定的个体自由选择的错误。⑧我设法表现后者，只要从一般意义上谈到人的自由，而不是特定个体的自由，那么人们就是使用了一种使问题并不能得到解决的抽象方法；这是由于个人有选择的自由。如果它适合于所有的人，那么我们或者涉及到一种抽象，或者涉及到康德或者威廉·詹姆斯意义上的单纯道德公设。传统对自由探讨的另一个困难也存在这

倾向，特别是从柏拉图到阿奎纳的古典作家使用了一种笼统的方法论述善和恶的问题。好像人可以在善与恶之间“一般”地选择，而且还有“一般地”选择善的自由。这种观点极大地混淆了这场讨论，因为当人们面对大多数人择“善”避“恶”的一般选择时，实际上并不存在着在“善”和“恶”之间选择的这类事情——只存在那些意指从善和行恶的具体和特定的行为，假如善和恶是可以适当地被规定的话。当我们必须做具体的选择而不是我们在善与恶之间做一般的选择时，便产生了关于选择问题的道德冲突。

传统讨论的另一个缺点是它通常涉及到自由对决定论的选择，而不涉及自由各种程度的倾向的选择。⑨当我设法表现后者时，自由相对决定论的问题确实是倾向和它们各自强度相冲突之一。

最后，在使用“责任”这个概念时，也存在着混乱。“责任”通常用来表示我该受罚或者我该受指责的意思；在这个方面，我是否允许其它人指责我，或者我是否指责我自己，二者是没有多少差异的。如果我发现自己的罪过，我就惩罚自己；如果别人发觉我的罪过，那么他们就会惩罚我。但是“责任”也会有并不与“惩罚”或者“有罪”相联系的概念，在这个意义上，责任只意味着“我意识到我做过它。”事实上只要我体验到我的行为是“罪孽”或者“有罪”，那么我的行为就异化了。但是它并不是我做的，而是“这个罪人”“这个坏人”做的，这样“那个人”就需要受到惩罚；当然这并不是说，罪过感和自我谴责创造了悲哀、自我憎恨以及对生命的仇恨。伟大的哈西迪克导师在《Isaac Meier of Ger》中很好地表述了这一观点：

“无论谁谈到和反映他做过的恶事，都会想到他犯罪的

卑鄙……。，⑪

在《旧约全书》中，Chatah这个词反映了同样的思想，它通常被译为“罪孽”的意思，实际上它是指“迷路”；它缺乏“罪孽”和“罪人”这两个词所含有的谴责含义。与此相似，在西伯莱语“悔悟”就是teschubah，意思就是“返回”（上帝，他自己，正确的道路），而且它也没有自我谴责的含义。犹太法典使用了“主人的归来”（“悔悟的罪人”）的意思，并且认为他位于那些从没有作恶的人之上。

假如我们同意，我们谈到一个特定的人面临两个特定的行为过程，并且在二者之间自由选择，那么我们可以用一个具体的、平常的例子来开始我们的讨论；在吸烟或者不吸烟之间的自由选择。让我们举一个吸烟成癖的人为例子，这个烟瘾看到了吸烟损害身体健康的报道，于是他得出了要戒烟的结论。他“决定，以后不再吸烟了。”这种“决定”并不是决定。因为这种“决定”只是说明了一种希望而已。他已经“决定”不再吸烟了，然而第一天他虽感到心情很好，而过了一天他就感到情绪很糟糕，第三天他不想表现“利己了”，再过了一天，他怀疑关于健康的报道是否正确，因此又继续吸烟了，尽管他早已“决定”了戒烟。所有这些决定只是观念计划，幻想它们已经没有或根本没有现实性，直到实施真正的选择。只有在他面前有一支香烟时，并且决定是否吸这支烟时，这种选择才是真实的，以后他必须面对另一支香烟，等等。因此它总是要求人们作出具体行动的决定。在每一个这样的情境里，问题都是他是否是自由地不吸烟，或者他是不自由地吸烟的问题。

在这里产生了几个问题。假如他不相信有关吸烟损害身体健康的报道，或者即使他相信了这一点，但是他认为宁可

少活二十年，也不失去吸烟的乐趣；在这种情形下，很明显就不存在选择的问题，然而问题或许仅仅是一种伪装。他那有意识的思维只是情感的合理化，因为他认为即使他竭尽全力，他也不能赢得这场战斗；因此他宁愿宣称干脆就不存在要打赢的战斗。但是选择无论是有意识的，还是无意识的，对选择的性质来说是相同的。它是由理性所支配的行为反对由非理性激情所支配的行为之间的选择。按照斯宾诺沙的说法，自由是建立在“深遂的思想”基础之上的，这种“深遂的思想”是基于现实的意识和对现实的认可，而且它也决定保证个体心理和精神充分展开的行动。根据斯宾诺沙的观点，荷马的行为是由激情所决定的，或者是由理性所支配的。当人的行为是由激情所控制时，人是情欲的奴隶；当人的行为是由理性所支配时，人是自由的人。

非理性的激情不但压服人，而且强迫他违背自我兴趣而行动，以及削弱和摧毁他的能力，使他遭受痛苦。自由选择的问题并不是在两种好的可能性之间进行的选择；它不是在打网球或者郊游，或者拜访一个朋友或者是呆在家里阅读书籍之间的选择。对于参杂着决定论或者非决定论的自由选择，人们通常自由选择那些比较好的可能性而抛弃那些比较坏的可能性——较好的可能性或者较坏的可能性是涉及到对生命基本道德问题的理解——即对前进与退步之间，热爱与仇恨之间，独立性与依赖性之间的理解。自由是服从理性、健康、繁荣、良心召唤的能力，同时也是反对非理性激情召唤的能力，在这方面我们赞同苏格拉底、柏拉图、斯多噶、康德的传统观点。现在我所强调的是自由服从理性的指令是需要进一步考察的心理问题。

让我们回到一个人是否选择吸这只烟的问题上来，或者

把这个例子放到他是否有着服从理性意向的自由问题上来。让我们想象一个我们能够准确地预言的，而且不会遵循他的意向的人。假如他是一个深深地依附于母亲形象并且有着口唇——接受倾向的人，一个总是期待着从其他人那里得到什么东西的人，一个从不能维护自己利益的人，而且由于上述这些原因，他一定是一个充满强烈的和慢性焦虑症的人；对他来说，吸烟是他接受渴望的满足，并且以此抵抗他的焦虑；甚至对他来说，香烟还象征着力量，成人，活动，而且由于这一理由，他不能戒掉它，他对香烟的渴求是他焦虑的结果，是他的接受力，等等，而且这些动机是一样地强烈。这些动机是如此强烈以至于它们并不能抑制他吸烟的渴望，除非在他力量的天平上发生强烈而有力的变化。否则，我们能够说，为了实践的缘故，他不可能自由地选择他所承认的比较好的可能性。另一方面，我可以想象一个成熟的、创造性的和缺乏贪心的人，他也不能选择与他的理性和真正利益相悖的方式行动。这样他也是不“自由”的；他之所以不吸烟，是因为他没有吸烟的倾向。⑪

自由选择并不仅仅是一个或者“拥有”的或者“不拥有”的形式上的抽象能力，而是一个人性格结构的功能。一些人之所以没有选择善的自由，是因为他们的性格结构已经丧失了按照善来行动的能力。另一些人之所以失去了选择恶的能力，正是因为他们的性格结构同样失去了从恶的渴望。在这两个极端的例子里，可以说，他们之所以决定做出这两种行为，是因为在他们的性格结构内部，力量的天平没有给他们留下选择的余地。然而在大多数人那里，当我们涉及矛盾的倾向时，这些倾向是如此均衡以至能够做出选择。这种行为在人的性格结构里是各自倾向相互冲突的结果。

现在，我们能够很明确地在两种不同的意义上使用“自由”的概念：一种意义的自由是指成熟的、创造性的、发达的人其性格结构的一种态度、一个倾向和部分；在此种意义上，当我谈到一个可爱的、创造性的、独立的人时，我能够谈到一个“自由”人。事实上，在这个意义上的自由并不涉及到在两种可能的行为之间所作的特定选择，而是涉及到人的性格结构，而且在此种意义上，一个“不随意选择恶”的人，是一个完全自由的人。自由的第二个含义是我们目前主要使用的含义，即相对的二者择一的能力；但是决择总是指生命和发展相对停滞和死亡中的理性与非理性利益之间的选择；当我们使用第二种含义时，最好的和最坏的人是不能自由选择的，然而对带有矛盾倾向的平常人来说，存在着自由选择的问题。

在我们谈到自由的第二种含义时，就产生了一个问题：这种自由在具有矛盾倾向之间选择时所依赖的主要因素是什么？

非常明显，最重要的因素在于各自矛盾倾向的力量，特别是在于这些矛盾倾向的无意识方面的力量。如果我们问道是什么因素支持着自由选择，即使是非理性的倾向比较强烈时，我们就会发现这个重要因素就是择善而不是选恶的意识。（1）是什么构成了善或者恶的意识；（2）在具体的情境里，哪种行动是达到理想目的的相应手段；（3）在表面的意愿背后的动因的意识；它意味着发现无意识的意愿；（4）在人们能够选择哪种可能性之间的真正可能性的意识；（5）人们作出一种选择而舍弃其它选择后果的意识；（6）事实的意识，诸如这种意识本身并非是行之有效的，除非它是伴随着有意志的行动，而且愿意遭受与人们的感情

相悖的行为所必然导致的挫折和痛苦。

现在让我们来考察这些意识。所谓善和恶的意识是不同于在大部分道德体系里被称之为善和恶的理论认识。为了掌握传统的关于爱情、独立和英勇是善的，而仇恨、顺从和懦怯是恶的权威观点并不含有什么真理性，因为这种认识与从权威们、常规的学说等等得到的认识相反，所以人们认为只有这种认识来自这些来源时，才是真实的。意识意味着人们通过自己学习，靠亲身体验获得，并且以他自己进行的试验，以及观察其他人而最终获得的一个信念，而不是占有一种不负责任的“观点”。但是仅仅决定一个一般的原则是不够的。除了这种意识之外，人们需要意识到他自身内部力量的平衡，以及隐藏在无意识动因之中的合理化。

让我们举一个具体的例子：一个男人受到一个女人的强烈吸引，并且产生了和她性交的强烈愿望。他有意识地思考，他之所以有这种欲望，是因为她如此漂亮，或者如此善解人意，或者她也有被人所爱的需要，或者他是如此性饥渴，或者他如此需要感情，或者他如此孤独，或者……然而他意识到如果他和她发生了性关系，那么或许会导致他们两人陷入困境；她感到害怕，并且寻找保护的力量，因此她并不轻易地让他脱身。尽管他知道所有这一切，他还是走向前，和她发生了性关系。这是为什么呢？因为他意识到了他的欲望，但是他并没有意识到隐藏在他身体内促使他行动的动因。这些动因是什么呢？我只提到这些动因之中的一种，显然这种动因常常发挥着有效的作用：虚荣和自恋。如果他把自己的智慧用来赢得这个姑娘的感情，并且以此作为他的吸引力和价值的验证，那么他通常不会意识到这种真正的动机。他会迷恋于上面提到的合理化，或者更多的合理化，这

样他可以按照他的真正动机来行动，因为他没有意识到这种真正的动机，因为它是隐藏在他正在按照比较合理的动机而行动的幻想之中。

意识的下一个步骤是对他的行动后果的完整认识。在决定的时刻，他的大脑充满了愿望和自慰性的合理化。但是如果他能清楚地看到他行动的后果，那么他的决定或许与此是不同的；如果他能够注意到，例如一场延长的、虚伪的恋爱事件，他逐渐对她感到厌烦了，因为他的自恋只有通过新的征服才能得到满足。然而他继续做出虚假的诺言，因为他感到害怕，并且不敢承认他从未真正爱过她，为此只有瓦解和削弱有关他和她之间的冲突，等等。

但是即使这种深藏的意识，真正的动机和后果也足不以增加正确决定的倾向性。另外一个重要的意识是必要的：这就是当人们做出真正选择时，要意识到在一个人所可能选择的可能性之间什么是真实的可能性。

假如他意识到所有的动机和所有的后果；假如他已经“决定”不再和这个妇女上床睡觉，而是带她外出看演出，而且在送她回家之前，建议说：“让我们一起喝杯酒吧。”从表面上来判断，这听起来没有任何不当之处。在一起喝酒似乎并不存在任何错误；事实上如果力量的天平不是如此微妙，那么也许不会存在任何坏事，如果在那个时刻，他能够意识到“在一起喝酒”会导致什么，那么他或许不会要求她。他会意识到这个气氛是罗蔓蒂克的，饮酒将会削弱他的意志力，他不能够抵抗下一步他不由自主地进入她的房间再喝一次酒，而且几乎肯定的是他发现自己在不知不觉地向她求爱。假如他充分意识到，他能够预见这种几乎不可避免的后果，他就能够抑制自己和她在一起喝酒的欲望。但是由于

他的欲望使他视而不见这种必然的后果，所以当他拥有这样做的可能性时，他并没有作出正确的选择。换句话说，当他邀请她去喝酒（或者也许邀请她去看演出）时，在这里他做出了真正的选择，而当他开始向她求爱时，他并没有做出真正的选择。所以在他决定链条的最后一环上，他不再是自由的；而在最早的那一环上，假如他意识到他在那里和那时做出了真正的决定，那么他就是自由的了。对于人们并没有选择较好的行为以抛弃较坏的行为的自由观点的争论，在相当程度上是根据于这样一个事实：在事件的链条上，人们通常只看到最终的决定，而没有看到第一个或者第二个决定。确实，在最后决定的环节上，要选择的自由最终消失了，但是当这个人并没有深深地陷入他的激情时，仍旧存在着可以选择较早的那一环节。人们经常认为，大多数人生活失败的原因就在于当他们仍旧按照理性来自由地行动时，他们不能意识到这个环节；而且当他们意识到只有选择这个环节时，对他们来说已是为时太晚了，以至不能作出正确的决定。

与何时可以作出真正决定问题紧密相联的是另外一个问题，我们选择不断地改变我们的生活实践的能力。我们愈是长久地继续错误的决定，那么我们的心就会变得愈加冷酷；相反我们愈是经常作出正确的决定，那么我们的心就会变得愈加温和或善良——并且充满了生命力。

下象棋是涉及这个原则充分解释的例证。假如有两个棋术旗鼓相当的人开始下棋，双方都有赢得胜利的可能性（对于白方来说，占有轻微的有利棋局，在这里我们可以忽视我们的目的）；换句话说，双方都有获胜的自由。走了五步棋之后，双方的布局发生了变化。然而双方仍都有赢棋的可能性，但是棋走得比较好的A已经占有了较大获胜的机会。可

以说，他比他的对手B拥有更多的获胜自由。然而B也拥有获胜的自由，再走了几步之后，当A连续走了几步好棋的时候，B已经不能进行有效地反击了，A注定要胜利，但是这只是几乎，B还拥有获胜的可能性。又走了几步之后，双方胜负才成定局。假如B是一个擅长下棋的老手，他就会承认他不再拥有获胜的自由了；他认为在他实际上被将死之前，他就已经失去了获胜的自由。只有那个不能适度地分析决定性因素的可怜棋手，在已经失掉了获胜自由之后，而照旧沉浸在仍然可以获胜的幻想之中；由于这种幻想，他不得不坚持到惨败的结局，一直使他的“老帅”被将死。⑫

棋赛的类似含义是显而易见的。自由并不是我们或者“占有”的，或者“不占有”的永恒品质。事实上，除了一个单词和一个抽象的概念以外并不存在“自由”这类事情。存在的只是现实性：在做出选择的过程中，使我们自己无拘无束的行动。在这个过程中，我们做出选择能力的程度随着每个行动以及我们生活实践而变化。在增长自我信心，自我尊严，自我勇气，以及自我确信的生活中，它的每一步骤也增加我选择合乎需要的对象能力，直到对我来说，很难选择令人讨厌的对象，而不是称心如意的行动。另一方面，屈从和怯懦的每一行动都削弱了我的意志，并且打开了通向愈加屈从行为的途径，从而最终导致自由的丧失。在这个极端之间，我不再作出错误的行动；而且在另一极端之间，我丧失了正确行动的自由，并且存在着无以计数的多种程度的选择自由。在生活的实践中，在任何特定的时刻对自由度的选择都是不同的。如果选择善的自由度比较大，那么就不需要花费很大的气力去选择善。反之，那么它就需要付出较大的努力，并且从他人那里得到帮助，以获得令人满意的结果。

这种现象的一个经典例子是法老对要求西伯莱人离去的反响的圣经故事。法老害怕带给他和他的人民日益严重的痛苦；于是他答应让西伯莱人离去；但是迫在眉睫的危险一消除，“他的心就变得冷酷了”，决定不再给西伯莱人以自由。心变得冷酷的过程是法老行为的主要问题。只要他拒绝选择正义的时间愈长，他的心变得就愈加冷酷。再多的痛苦也改变不了这种命定的发展，而且最终导致法老和他的人民的毁灭。他从未经历心灵的变化，因为他只决定恐惧；而且因为他缺乏变化，所以他的心变得更加冷酷直到不再拥有任何选择的自由。

法老心肠变硬的故事，仅仅诗意地表达了我们在日常生活中观察到的那些我们自己和其他人发展的情况。让我们来看一个例子：一个八岁的白人男孩有一个小朋友，这个小朋友是一个有色女仆的儿子。母亲不喜欢他和小黑人玩耍，并且告诉她的儿子不要再找他。当然这个男孩拒绝了；母亲说如果他听她的话，就带他看马戏，于是他答应了。这种自我背叛的行为和接受贿赂对这个小男孩产生了轻微的影响，他感到惭愧，他的尊严受到了伤害，他丧失了自我信心。然而这并没有发生什么不可弥补的事情。十年以后，他爱上了一个姑娘；爱情使他如醉如痴，两人都感觉到了把他们深深结合起来的人性枷锁；但是与这个男孩的家庭相比，女孩出身于较低的阶层。男孩的父母对这个婚约极为不满，而且设法劝阻他；但是男孩毫不动摇，于是他们允诺给他六个月时间到欧洲旅行，条件只是等他回米时再举行婚礼，男孩接受了这个条件。他认为这次旅行会给他带来很多益处——当然当他回来时，他不会不爱这个姑娘的。但是这次旅行并没有实现这个计划。他看到了许多其她姑娘，他非常受人喜爱，他的

虚荣心得到了满足，最后他对爱情和婚约的决定变得越来越淡漠了，在他回家之前，他给她写了一封信，从而解除了婚约。

他是什么时候做出的这个决定的呢？当然并不是象他所认为的是他写最后这封信的那一天，而是当他接受父母的许诺到欧洲旅行的那一天。他意识到，尽管不是有意识的；由于接受了这个贿赂，他出卖了自己——而且不得不交出了他允诺的事情；违反诺言。他在欧洲的行为并不是他违反诺言的理由，而是他成功地遵守诺言的途径。在这一点上，他又一次出卖了自己，而且这种结果使他增加了自我蔑视和（隐藏在满足新的追求等等背后）内在的虚弱以及缺乏自我信心。是否我们需要再详细地跟踪他的生活轨迹呢？以后他放弃了对物理学的研究，继承了他父亲的商业，因为这是他父亲赠送给他的礼品；他和他父母的一个富有朋友的女儿结了婚，他成为一个能够作出重大决定，并且舍弃自己良心召唤的成功商业家和政界领导人，因为他害怕背离公众的意见。他的历史是心逐渐变得冷酷的历史。道义上的失败使他易于忍受其它失败的痛苦，一直达到无可救药的地步。八岁时他本应该拿定主意，拒绝母亲的贿赂；那么他仍是自由的。或许一个朋友，祖父，老师由于看到了他的困惑，给他以帮助。十八岁时他已经缺少了自由；他以后的生活是日益减少自由的过程，直到他失掉了生活的兴致。大多数人结束了象希特勒那样肆无忌惮、心肠冷酷的历史，带着变成好人的机会而开始了生活。对他们生活细节的分析或许会告诉我们在任何特定的时刻人心冷酷的程度，而且何时保存在人们身上的最后机会丧失殆尽，与此同时，相反的情形存在着；最初的胜利使下次的行动轻而易举，等到选择正义时，就不

再需要付出努力。

这个例子解释了大多数人失之于生活艺术的原因并不在于他们是与生俱来的恶，或者也不在于他们缺少追求生活幸福的意志；他们的失败，是因为当他们站在岔路口时，而且必须决定向何处去时，他们既没有觉醒，甚至也没有注意到这一关节点。当生活要求他们回答问题，仍然有选择时，他们并没有意识到这一点。这样随着他们走向歧途的每一个脚步，对他们来说已很难承认自己正站在歧路上，通常，他们只有承认到必须返回最初错误的转折点上，并且接受他们已经浪费了时间和精力这一事实，他们才能转到正确的道路上来。

这种观点对社会和政治的生活也同样适用。希特勒的胜利是必然的吗？德国人民在任何时候都有推翻他的自由吗？1929年确实存在着使德国走向纳粹主义的因素：那些充满了怨恨和自恋的小资产阶级的存在，它的思想在1918年和1923年之间形成了；1929年经济萧条引起的大量失业；早在1918年社会民主党领导人容忍了国家军国主义力量的日益强大；重工业领导人表现出对反资本主义发展的恐惧；共产国际采取了把社会民主党当作他们的主要敌人的策略；思想混乱，机会主义的煽动——上面仅仅提到的是最重要的因素。另一反面，也存在反纳粹的工人阶级政党和强大的工会；存在着反纳粹的自由的中产阶级；存在着德国文化和人文主义传统。倾向双方的因素以1929年纳粹主义的失败仍具有真实的可行性的方式得以平衡。这种观点也适用于希特勒占领莱茵地区之前的一段时期；在一些军事将领中存在反希特勒的密谋策划；而且他的部队刚刚创立并且十分软弱；最有可能性的是西方同盟国的有力行动会导致希特勒的倒台。另一方面，

假如希特勒不是以疯狂的残酷和兽性手段镇压占领国的人民，那么会发生什么事情呢？假如他听从了他的将领从莫斯科、斯大林格勒以及其它地区撤退的建议，那么又会发生什么事情呢？他们仍有避免完全崩溃的自由吗？

我们这个最后的例子在很大程度上导致了决定要选择的能力意识的另一方面：那些二者择一的意识，即选择现实的可能性，同时抛弃那些并不是基于现实的可能性。

决定论的观点声明：在每一种选择的情境里，只存在着一种现实的可能性；按照黑格尔的观点，自由的人依靠这种可能性和必然性的意识而活动；一个不自由的人对此是视而不见的，因此他势必以不知道他只是以必然性的执行者，也就是理性的执行者这种特定方式而被迫行动。另一方面，从非决定论的观点来看，任何时刻的选择都存在着许多可能性，而且人有选择它们之中任何一种可能性的自由，但是这并不简单地意味着只存在“一种现实的可能性”，而是存在着两种或更多的可能性。在无限的可能性之中，从未给人们作出裁决的选择。

“现实的可能性”意味着什么呢？现实的可能性是能够实现的可能性，它对存在于社会或者个体内部的整体力量结构之间的相互影响与相互制约进行思考。这种现实可能性与符合人的意志和愿望，而在特定的环境下却不能实现的虚假可能性相对立。人是以某种和可确定的方式构成的动因群体。“人”这种特殊结构模式，是受多种因素影响的：环境条件（阶级、社会、家庭）和遗传条件以及体质条件；通过研究这些体质上特定的倾向；我们能够看到它们必定不是决定某种“效果”的“原因”。一个气质上羞怯的人或成为一个过于胆怯的、腼腆的、消极的、沮丧的人，或者成为一个

特别直觉的人，例如天才的诗人、心理学家、外科医生。但是他没有变成一个感觉迟钝的、逍遥自在的、能干而有进取心的人的“现实可能性”。他无论按照这个倾向或者其它倾向发展则取决于影响他的因素。同样的原则对一个气质上确定的人，或者一个早就获得了自恋成份的人也是有效的；在这个例子里，一个人或者成为自恋者，或者通过搏斗克服了自恋观，并且形成了格外强烈的心灵“抗体”，使自己不能残忍地行动，而且高度敏锐地意识到来自其他人或他本人的残忍行为；他不会成为一个毫不计较自恋论的人。

现在让我们从气质因素的“现实可能性”回到吸烟者的例子上，吸烟者面临着两种现实可能性：或者仍作一个吸烟者，或者不再吸一支烟。他认为自己具有继续吸烟的可能性，但是只吸几支烟，结果这只不过是一个幻想。在我们前面提到的风流韵事的例子里，那个人也面临两种现实可能性的选择；或者带那个姑娘外出，或者和她风流一场。他想到了一种可能性，即他能够与她一起喝酒，而且不再乱搞，然而就他和她的人格的力量聚集而论，这是不现实的。

希特勒有赢得那场战争的现实可能性——或者至少不至于如此惨败地输掉这场战争——假如他不是如此残忍和兽性地对待被征服的老百姓，假如他不是如此自恋以至不允许战略上的撤退，等等。但是在这些选择之外并不存在现实的可能性，正如他所希望做的那样，为了能够把自己的破坏欲发泄到被征服的老百姓身上，并且通过绝不撤退来满足其自负骄傲和自以为是，以及通过自己的野心威胁所有的资本主义力量，以此来赢得那场战争——所有这些并不存在于现实可能性范围之内。

这种情形也适用于我们的现状：目前存在着发动战争的

强烈趋势，这种趋势是由双方对峙的的核武器和共同恐怖以及怀疑所引起的；同时存在着对国家主权的盲目崇拜；以及缺乏对外策略上的客观性和理智。另一方面，在两大集团内部的大多数人中间，存在着避免核武器破坏而导致巨大灾难的意愿；在两大集团之外的人也坚决要求和呼吁不要在两大集团的疯狂中再卷入所有的人；以及社会和技术的因素，这种因素的作用允许和平解决争执，并且开辟通向人类幸福未来的途径。然而仍旧存在着两种倾向的因素，也存在着人能够选择的两种真正的可能性；或者终结核军备竞赛和冷战以获得和平的可能性；或者继续奉行目前的政策以引起战争的可能性。这两种可能性都是现实的，即使一种可能性比另一种可能性具有较大的现实性，那么我们也拥有选择的自由。但是我们并不拥有继续展开军备竞赛、冷战以及妄想狂般仇恨智力的可能性，与此同时我们也不拥有避免核战争破坏的可能性。

1962年10月，似乎自由决定被断送了，除了疯狂的死之爱者以外，违背每个人意志的灾难就要发生了，在那个关键时刻，人类被拯救了。谈判和妥协成为可能后，紧张得到了缓和。现在这次——1962年——大概是人类在生命和破坏之间所做的最后一次自由选择了。如果我们不能超越象征着善良意志的表象，而是没有意识到一种观点渗进到特定的选择和他们各自的后果之中，那么我们的自由选择就会成为泡影。如果人类摧毁了自身，那么这并不是因为人心本质上是邪恶的；而是因为他不能认识到现实的选择和他们的后果。自由的可能性就在于承认，在人们能够选择的那些可能性之间，哪个是现实的可能性，哪个是“非现实的可能性”，这构成了我们乐观主义的思想，使我们设法把自己从选择现实的不得人心的（个人的或者社会的）不愉快任务中解脱出来。

这种非现实的可能性当然无什么可能性了；它们是些白日梦。但是，不幸的是我们中的大多数人，当面临对现实的选择，并且要求他们作出一种思想和牺牲的必然性选择时，倒希望还存在可以找到的其它可能性；这使我们自己无视于这些非现实可能性并不存在的事实，而且在命运作出它自己的决定背后，这种寻找只是一个烟幕而已。由于抱着不可能性会实现的幻想生存，那么他便感到意外、愤慨和伤心。而一旦选择找到他时，不期而遇的灾难降临了。于是在这点上他陷入了指责他人的错误，保护自己，而且，或者乞求于上帝的帮助，然而唯一应该谴责的是他自己面对问题时，缺乏勇气，以及缺乏理解问题的理性。

概而言之，人的行为通常是由（经常是无意识）有效地影响他的人格力量的倾向所引起的。如果这些力量达到非常强烈的以至不只是影响人而且决定人的程度——那么，人没有选择的自由。在我们以上所举的那些例子里，矛盾倾向在人格内部有效地发生作用，这时就存在选择的自由。这种自由是由存在着的现实可能性所限定的。而这些现实可能性又是受总体的环境所决定的，人的自由就在于他在存在的现实可能性（选择）之间选择的可能性。在这个意义上，自由不仅可以解释为是对必然性认识的行为，而且也是选择的特定意识和在它们后果的基础上的行为，当然并不存在非决定论；有时存在决定论，有时存在建立在唯一的人类现象，意识的选择论。如果把它们放在不同的条件下，那么每一个事件都是由一定原因引起的。但是先前的事件也存在几种动因，而且或许它能够成为下次事件的原因。这些可能的原因中哪个原因变成有效的原因取决于人作出决定时的意识，换句话说，任何事物都不是无因之果，但也并不是每一件事物都

受因果关系所制约。

在这里，完善的决定论，非决定论和选择论的观点本质上是依据[13]斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德三位思想家的思想。人们称这三个人为“决定论者”，人们这么看有充分的根据，最充分的证据就是他们本人也正是这样亲口说的。斯宾诺莎写道：“在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定，而这个原因又为另一个原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。”[13]斯宾诺莎解释了这个事实，即我们主观上体验到了作为自由的意志——对康德来说，许多其他哲学家正是我们意志自由的证明——以及自我欺骗的结果：我们意识到了我们的愿望，但是我们并没意识到产生这些愿望的动机，因此我们确信我们的愿望的“自由”。弗洛伊德也表述了决定论的观点；相信心理的自由和选择；他说非决定论“是相当不科学的……在声称决定论统治精神的生命之前，它一定产生某种方法。”马克思也是决定论者，他发现了历史的规律并以此解释了政治事件是阶级和阶级斗争的结果。而且后者是现存的生产力和它们发展的结果。好象三位思想家否认人的自由，并且注意到了在人的背后起作用的动因方式，这种动因方式不仅影响他，而且决定他象现在这样行动。从这个意义上来说，马克思是一个严格的黑格尔主义者，因为马克思赞同黑格尔对必然性的认识是自由的尺度[14]的观点。

不仅仅是斯宾诺莎，马克思和弗洛伊德也承认自己是决定论者；他们的许多学生也是这样认为的。这格外适合马克思和弗洛伊德。许多“马克思主义者”都认为历史是一个必然的过程，未来是由过去所决定的，某些事件发生有其必然

性。弗洛伊德的许多学生也认为决定论的观点也适用于他们的老师；他们认为弗洛伊德的心理学是科学的心理学，因为它能够从先前的原因中预示出未来的结果。

但是这只是对斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德作为决定论者的解释，而完全忽略了这三位思想家的哲学其它方面。为什么斯宾诺莎作为“决定论者”的主要著作是一本有关伦理学的书呢？为什么马克思的主要意图是社会主义者的革命呢？为什么弗洛伊德的主要目的是治愈精神病的疗法呢？

回答这些问题非常容易。这三位思想家看到了人与社会倾向某种方式行动的程度，通常在这样的程度里，倾向变成了决定。但是与此同时，他们并不只是打算解释和说明世界的哲学家；他们也是想要改变和变革世界的人。对斯宾诺莎来说，人的任务，他的伦理学的目的，是减少决定性，并且取得自由的最佳条件。人们只有通过自我意识，通过改变蒙骗和束缚他的激情而行动（积极的影响），人才能按照人的存在的真正利益而活动。“情感是一种激情，只要当我们对它形成清楚明晰的观念时，便立即停止其为一种激情。”⑮自由并不是赋予我们的任何事情，根据斯宾诺莎的观点，自由是在某种限度内，我们通过洞察和努力得到的东西。如果我们拥有刚毅和意识，那么我们也就拥有要取舍的抉择。征服自由是艰难的，这也就是我们大多数人失败的原因所在。正象斯宾诺莎在《伦理学》的末尾所说的那样。

“现在，我已经将我要说的所有关于心灵克制情感的力量，以及关于心灵的自由的意义充分发挥了。由此可以明白看到，智人是如何地强而有力，是如何地高超于单纯为情欲所驱使的愚人。因为愚人在种种情况下单纯为外因所激动，从来没有享受过真正的灵魂的满足，他生活下去，似乎并不

知道他自己，不知神，亦不知物。当他一停止被动时，他也就停止存在了。

反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的。而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。

如果我所指出的足以达到这目的道路，好象是很难的，但是这的确可以寻求得到的道路。由这条道路很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易如反掌，可以不劳而获，那么又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。”⑯

斯宾诺莎是现代心理学的创始人，他看到了决定人的因素，由此写了《伦理学》一书。他想要指出人是如何从奴役状态向自由状态转化的。他的“伦理学”概念很明显是征服自由的概念。这种征服只有通过理性、充分的思想和意识才具有可能性，但是人们只有比大多数人愿意付出更多的劳动，才有可能达到征服自由的境界。

如果斯宾诺莎的著作旨在“拯救”个体（拯救意味着通过意识和劳动征服自由），那么，马克思的意图也是如此。但是当斯宾诺莎论述个体的非理性时，马克思却扩大了这个概念。他看到了个体的非理性是由他生存的社会非理性造成的，而且这种非理性本身是经济和社会的现实固有矛盾和无计划的结果。马克思的目的和斯宾诺莎一样，是解放人和使人自主，但是为了获得这种自由，人们一定要意识到那些在人们背后发生作用和决定他的行为的动因。解放是认识和努力的结果。更为重要的是马克思认为工人阶级是全人类解放的历

史动因，并且认为阶级意识和斗争是人的解放的必要条件。象斯宾诺莎一样，从这段话的意义上看，马克思是一个决定论者：如果你麻木不仁，并且没有付出最大的努力，那么你会丧失你的自由。但是象斯宾诺莎一样 他并不只是想要解释世界的人；他是一个打算变革世界的人——因此他的全部著作都设法教导人们如何通过意识和努力成为自由的人。马克思从没说过，象人们经常设想的那样，他所预示的历史事件必然会发生。他总是一个选择论者。如果他意识到在他背后起作用的动因，如果他付出巨大的努力赢得他的自由，那么人就能够砸开必然性的锁链。马克思的伟大注释者之一卢森堡系统地阐述了这个选择论：在这个国家里，人拥有在“社会主义和野蛮之间”抉择的权利。

弗洛伊德既是一个决定论者，也是一个想要变革现状的人：他打算把精神病患者变为身体健康的人，并且以自我的优势来代替本我的优势。精神病意味着什么呢？——无论什么类型——只是人丧失了理性行为的自由吗？精神健康意味着什么呢？只是人拥有按照他的真正利益而行动的能力吗？象斯宾诺莎和马克思一样，弗洛伊德看到了人受因果关系所决定的程度，但是弗洛伊德也承认通过自我意识的努力，人们能够改变以某种非理性和破坏性方式而被迫采取的行动。因此他的著作设法通过自我意识的发明去治愈精神病，他的箴言是“真理会使你获得自由”。

就这三位思想家来说，几个主要概念是一致的：（1）人的行为是受先前的原因所决定的，但是他通过自我意识和努力能够把他自己从这些因果关系的束缚中解放出来。（2）理论和实践不能分离。为了达到“拯救，或者自由的目的，人们一定要了解，并且拥有正确的“理论”，但是除非人们行

动和斗争起来，否则就不能懂得这一点。⑰显然，理论与实践、言与行紧密不可分离的观点是三位思想家的伟大发现。（3）从人们丧失了为独立和自由而奋斗的意义上看，他们三人基本是决定论者然而他们在本质上是选择论者：因为他们认为，人们能够在某种可确定的可能性之间选择，而且究竟选择哪一种可能性则取决于人；只要人还没有丧失他的自由，这种选择就依赖于他。所以斯宾诺莎并不认为每个人都会得到拯救，马克思并不认为每个人都会得到拯救，社会主义必定获胜；弗洛伊德也不认为每个精神病患者使用他的方法都能痊愈。事实上他们三人都是怀疑论者，同时也是信仰者。对他们来说，自由是在对必然性认识基础上的活动；它是人择善避恶的机会——它是根据意识和效果在现实可能性之间的选择机会。他们的观点既不是决定论，也不是非决定论，而是现实的、具有批评性的人道主义观点。⑱

佛教的基本观点也是如此。佛教承认人的受难原因是——贪婪。人面临这样的选择，是保留他的贪婪、苦难和转世轮回的束缚，还是抛弃贪婪，终结苦难和轮回转世。人只能在这两种现实的可能性之间选择：并不存在适合于人选择的其它可能性。

我们已经考察了人之心以及善和恶的倾向，面对着我们在第一章提出的一些问题，我们是否已经站在比以往更坚实的基地上了呢？

或许：概括一下我们探讨的结果，无论如何是非常值得的。

1. 恶是人特有的现象。它企图回归到史前人的状态之中，而且消除人特有的东西：理性，爱情和自由。然而，恶也并不只是人特有的现象，它也是人的悲剧。即使人回归到经

历中的最古老形式，他也不能不再是一个人；因此不能对作为结果的恶心满意足。动物也不是恶的；它本质上按照为了生存的利益这种内在动因而活动。恶是一种超越人的王国而进入非人的王国的企图。然而，因为人不能变成“上帝”，也不能变成动物，这一点对人来说是意味深长的。在逃避人性枷索的悲剧中，恶意味着人丧失了他自己。恶的潜能是极大的，因为人被赋予了一种想象，它使人们想象行恶的所有可能性，并且根据它们谋划和行动以及扶植他的恶的想象。⑲这里所表述的善和恶的观念，在其本质上与斯宾诺莎所表述的观念是一致的。他说“我所指的‘善’的含义，我们肯定地认识到它是几乎完全接近了摆在我们面前的人性的手段（人性的模型，正如斯宾诺莎也称呼它）我所指的‘恶’的含义，我们确实知道它足以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。”⑳从逻辑上来说，因为斯宾诺莎认为，“一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样遭到毁灭。”㉑善在于使我们的存在变成对我们的本质的日益接近；恶则是在存在和本质之间日益制造疏远。

2. 恶的程度同时就是回归的程度。最大的恶是那些最直接了当地反对生命的追求；是死之爱，是回到子宫、回到滋生地、回到素朴状态的乱伦象征的追求；这种自恋的自我毁灭使人成了生命的敌人，很明显这是因为他不能脱离开他自我的牢笼。以这种方式生活，则是在“地狱”里生存。

3. 根据回归的较低程度，存在着较弱的恶，存在着爱情的缺乏，理性的缺乏，兴趣的缺乏，勇气的缺乏。

4. 人倾向于回归和前进，这是人倾向于善和恶的另一种表达方式。如果这两种倾向仍然处于某种平衡，那么他的选择就是自由的，假如他能够利用意识并且付出努力的话。

他是否是自由地在两种以上可能性之间抉择，则是由总体的环境所决定的。在总体的环境里，他找到了自己。无论如何，如果他的心硬到不存在倾向的平衡程度，那么他便不再拥有选择的自由。在事件的因果链条里，导致了自由的丧失，以至最终的决定通常不再是人们自由选择的结果；相反在最初的决定里，假如他意识到了最初决定的意义，他或许可以自由地选择，并且导致善。

5. 人是要对他自己自由选择的行为负责的。但是责任只不过是伦理学的态度，和通常权威希望惩罚他的愿望的合理化而已。这显然因为恶是人，是人回归的潜能和我们人性的丧失。它存在于我们之中的每个人的内部，我们愈能充分意识到这一点，我们愈不能把我们自己抬高到作为判断他人的标准。

6. 人之心可以变得冷酷；它能够使人变成无人性的人，然而不能使人变成非人。它总是保存着人之心灵。我们大家都由我们与生俱来就是人的事实所决定。因此同时受永不完结的必须作出选择的任务所决定。我们一定要选择求得人类大同的方法。我们绝不依赖任何人拯救我们，但是我们要充分意识到这样一个事实：错误的选择使我们无力拯救自己。

诚然，为了选择善，我们必须占有意识。但是假如我们丧失了对其他人的灾难，友好的关注，小鸟的歌唱，小草的繁茂而感动的能力，那么意识也不会帮助我们。如果人对生命冷漠无情，那么他就不再拥有任何择善的希望。实际上，他的心如此冷酷，以至他的“生命”就要终结。如果这发生在全人类或者绝大多数当权者的身上，那么在它作出伟大的允诺之际，也就是人类的生命正在熄灭之时。

注释：

① 马克思由于这种二律背反而受到严厉指责。尽管在 1844 年的《经济学——哲学手稿》之后，他谈到了人的本质，但是他不再用例如“完整”的人的这种表述方法，“完整”的人是以人性被扭曲的概念为先决条件的。（在《资本论》第三卷中，在谈到非异化工作是“最适合于他们的人性和最有价值的人性”的一个从属条件时，马克思仍旧使用“人性”这个概念。）另一方面，马克思强调在历史发展过程中，人创造了他自己，而且在这一点上，他强调得过头了，以至认为人的本质仅仅是他生活的“社会条件的总和”。显然马克思并没有放弃人性的概念，而且也不打算屈从于非历史的、非进化的概念。事实是马克思从未解决这个二律背反，因此他也没有达到对人性的解释。所以他关于主体的言论无论如何是模糊和矛盾的。

② 在下面的几页里，我强调了在《健全的社会》中提出的这一观点（纽约：霍尔特和温士顿公司，1955年版）。在这里我必须以一种浓缩的方式重复它们，否则这一章的主要部分会缺乏一个坚实的基础。

③ 参阅特别是C·T·铃木在他的许多书里信奉佛教禅宗的理论与实践。尤其是D·T·铃木，E·弗罗姆和R.de马蒂诺的《禅与精神分析》，纽约：哈珀和罗公司1961年版。

④ 威廉·詹姆斯：《决定论的二律背反》，1884年再版于保罗·爱德华和阿瑟湖，拉帕的《现代哲学引论》。纽约自由出版社1957年版。

⑤ 这里所使用的决定论以及贯穿本书所使用的决定论涉及到威廉·詹姆斯和当代的哲学家安格尔·萨克森所指的“严厉决定论”。这种意义上的决定论可以和休姆与米尔著作里有时称之为的“温和决定论”区别开来，所谓“温和决定论”是始终相信决定论和人的自由的一种观点。然而我的观点与其说近似于“严厉”的决定论，不如说更接近于“温和”决定论，当然它不是指前者了。

⑥ 参阅对这一点更详细的探讨的是弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》，纽约西蒙和许斯特公司，1962年版，和帕克特出版社，纽约，1963年版。

⑦ 经典的佛教所持的观点与此基本相同。人被束缚在转世轮回之中，然而通过对他存在的处境的意识，而且沿着八正地的小路正确地行动，就能够把自己从决定论中解放出来。《旧约全书》预言家的观点也与

此相似。人可以在“祝福和诅咒，生命和死亡”之间选择，如果他在选择生命方面踌躇徘徊太久，那么他或许就达到了无可救药的地步。

⑧ 人们能够在作家——奥斯汀·法勒身上找到这个错误。他对自由的论述是最微妙、最深刻、而且最客观的。他写道：“选择，就其定义来说，是二者择一。这种二者择一真正地和从心理学角度开始了选择，而且通过观察人们已选择的可能性而支撑了这种选择。人们有时不能进行这种选择，当然它并没有显示出接近选择的趋势。”〔《自由意志》（伦敦：A和C布拉克公司1958年版），我强调第151页，E·弗洛姆〕

⑨ 莱布尼茨是相对不多地讨论“倾向”决定的几个作者之一。

⑩ 节选自N·N·格拉策《时间和永恒》（纽约：斯科凯恩出版社1946年版）。

⑪ 圣。奥古斯汀谈到了人的至福状态，在这种状态里，人并没有犯罪的自由。

⑫ 如果仅仅是输掉一盘棋，那么结果或许并不是太令人痛心的。但是如果失去了成千上万人的生命，而统治者并没有客观地注意到这个结局时，那才是令人痛心的。然而在这个国家里，我们已经两次目睹了这种悲惨的结局，第一次是1917年，第二次是1943年，对于这两次战争德国统治者并没有意识到他们已经失掉了获胜的自由，而是继续无意义地进行这场战争，葬送了无以计数的生命。

⑬ 《伦理学》，第2部分，第80页。

⑭ 对于这些观点的详细探讨看弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》（纽约：西蒙和许斯特公司，1962年版和帕克特出版社，1963年版。）

⑮ 《伦理学》第5部分，第224页。

⑯ 同上，第5部分，第249页

⑰ 例如，弗洛姆认为病人为了达到痊愈的目的，支付他的治疗费用作出经济上的牺牲，为了表现非理性的怪诞而付出的挫折是一种必然性。

⑱ 这里所描述的选择论观点，本质上是西伯莱人《圣经》中的思想。上帝通过改变他的心而不干预人的历史。他派遣他的使者，预言者，带着三重使命给人指出某种目标，给人指示他选择的后果，反对作出错误的决定。人有责任作出他的选择，但是任何人，甚至上帝也不能“拯救”他。对这个原则的最清楚的表述是，当西伯莱人需要一个国王时，

上帝对萨缪尔的回答是："现在，你们注意倾听他们的声音，虽然你们严肃地抗议他们，但是给他们表现一下国王统治他们的方式。"萨缪尔为他们描述了东方的极端专制之后，西伯莱人仍想要一个国王，上帝说"听他们的话吧，给他们制造一个国王来。"（《I·萨缪尔》8：922）选择论与此相同的精神在这句话里表达出来了："今天我把祝福和诅咒、生命和死亡放在你们的面前，你们挑选生命吧！"人能选择，但是上帝却不能拯救他。上帝所能做的是使他面对基本的选择，生命和死亡——而且鼓励他选择生命。

⑲ 非常有趣的是，人们注意到善和恶的冲动这个词是 Jezer，它在《圣经》的西伯莱文中的含义是"想象"。

⑳ 《伦理学》，第156—157页。

㉑ 同上，第4部分，第157页。

索 引

本索引是根据英文版索引翻译的。页码是英文本原书页码。

A

Abel, biblical story 亚伯，圣经故事，35
Abraham, k. 亚伯拉罕，69
Adam and Eve 亚当和夏娃 19以下，35注释
Adler Alfred 阿尔弗莱德·阿德勒，62
aggression 13, 24 注释 25抴可参见 destructiveness, rage violence
Alabama 亚拉巴马，86
alcoholic 乙醇
alienation 异化，89以下，117，119，128
anal libido 肛 门里比多，53以下各页
anal-sadistic character 肛门一施虐淫特征，39，53 以下各页，111以 下各页，114 （插图）
Antigone, in Greek legend 安提戈涅，希腊传说，91
anxiety 焦虑，14，31，56 注释，102，131
apathy 无感情，56 以下
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那，128
Aristotle，亚里斯多德 116
Astarte pagan goddess 阿斯塔特，异教徒的女神 122
Astray, Millan, spanish general 米伦·阿斯特拉，西班牙将军，37以下各页
Augustine, st 圣·奥古斯汀 131 注释
authority 权威，29 以下，40，41，103，125
Aztecs 阿兹台克，33，35

B

Baal, pagan god 太阳神，异教徒的神

Berkowitz, Leonard: Aggression 伦纳德·贝科威茨：《侵略》，24注释
Berserks, the Teutonic 日尔曼人的狂暴斗士，120
Bible, the，圣经，47，147 注释；也可参见《旧约全书》
biophilia 恋尸癖，13，37，39，45，52以下，113，144 （插图）
biophilous orientation 恋尸癖倾向，38 以下，44 以下各页，48，51，55，108
blind/blindness 盲，41 以下和 41注释
blood/blood thirst archaic 血／嗜血的，古代的，33 以下各页，35，42 以下，98以下，103 以下，107以下各页。
Bollingen, Switzerland 波林吉恩，瑞典，43
Borgia family 波吉亚家族，66
Buddha/Buddhism 佛／佛教，15注释，81，88，118 以下，121，127注释，147 以下
bureaucracy 官僚主义，53，57，59，61，94
Buss, Arnold H, The Psychology of Aggression 阿诺德·H·巴斯：《攻击性心理学》，24注释

C

Caesars, the 凯撒，66
Cain, biblical story 该隐，《圣经》故事中亚当的长子，27，35
Caligula 卡利古拉，31，76
Camus Albert: Caligula 阿尔伯特·卡缪：《卡利古拉》
castration fear 阉割恐惧，62
cathexis 精神专注，62—65，70 以下，78
Causality 因果关系 126以下，140，143
Cell fusion 细胞合成，46
Cervantes Miguel de 塞万提斯
change, possibility of 变化，可能性，126 以下各页，143，147，149
chess, game of 象棋，游戏，135以下
child 孩子，28以下，42以下，15，54 以下，63以下，71以下，95—100，103，105，107 以下，111以下，137
China 中国，118
choice: see free will; see also freedom, will 选择，参见自由意志，也可参见自

由，意志
Christ/ Christianity 耶稣基督／基督教，20以下，81,89,119,121 以下
Church, Roman Catholic 罗马天主教会，20,25,80 以下各页，149
class, lower middle: see lower middle class 参见小资产阶级
clean/ unclean, th 清洁／不清洁，46注释，53
Cohen, Hermann 赫尔曼·科恩，89,89 注释
Colosseum, at Ronle 罗马纪念碑，32
compensatory violence 补偿暴力，30以下各页
Connolly, cyril: The Golden Horizon 西里尔，康诺利：《金色的地平线》 39注释
Copernicus, Nicholas 哥白尼，84
Coprophagia 嗜粪癖，46
Corpse 尸体，42 以下
Corsica 科西嘉，34
Coventry 考文垂，21
Creativity, in man 人的创造力，33,77
criticism, sensitivity of 对批评的敏感，70,74 以下，81
Cuba古巴，142

darkness 黑暗，41以下
Darwin, Charles 达尔文，84
David, biblical king 大卫，宗教中的国王
death /death inst inct 死亡／死亡本能，15,23,35,37,39,43,45 以下，48—51,53，55 103,108 以下各页
decay, syndrome of 堕落综合症，13以下，23,37，108—113,114（插图）
defense 防卫，25 以下，27,52，55
dependence 依赖性，36,29,95 113,126
depression 压抑，70 以下，75 以下，102
destructiveness 破坏性，13,19,21—25,30,33,46,49，50,54,56 以下，62,108 以下各页，112以下，115,141
determinism 决定论，122,124,126以下各页，130,139以下，143以下各页，147,149
disillusionment 幻灭，28 以下各页

Djilas, Milovan 德吉拉斯，34 注释
Dollard, J. et al 多拉德等：《挫败和侵略》，26注释
Doob, L·W，杜布， 26注释
dreams/ dreaming 梦／做梦，33,40,42 以下各页，99,102,以下，106,109 以下
drowning 溺死，105以下，110

E

earth, as mother 大地之母，35以下，98
Echo, legend of 厄科，神话中的女神，68以下
eduction 教育，84，92，92注释，111 注释
egg 蛋，35 以下
ego/egotism 自我／自我主义，48,63,70,70 注释，75以下，125 以下，146,149
Egypt 埃及，118
Eichmann Adolf 菲希门那，42
energy, psychic 心理能量，参见 psychicenergy
Enlightenment, the 启蒙运动，21,122
environment 环境， 51,140
envy 妒忌，26,以下
Erasmus of Rotterdam 鹿特丹的伊拉斯图， 81
Eros 厄洛斯，参见 life/living
ethics/ethical norms 伦理学／伦理规范，13,20,47; 以下，88以下，132 以下
Eve 夏娃，见Adam and Eve
evolution 进化，116
excitement 刺激，56以下
existence/existentialism 存在／存在主义，117 以下各页，119以下，125,127 注释

F

faith 信念，28 以下各页，125
Falangists, the 长枪党党员，38
fantasy 幻想，33,104 以上
Farrar, Austin: The Freedom of the will 奥斯汀·法勒：《意志自由》 127 注释
father 父亲，28以下，96
fear 恐惧，24，32，52,55,65,以下，75,103,105，以下，108,141
feces 粪便，42,54,67
Fenichel, O. 奥费尼克，50
Ferenczi, Sandor 弗伦西斯，99
fertility 肥沃，35 以下

Ficino, Marsilio 费希诺，81
First World War 第一次世界大战，21,39,48,83,85以下，136 注释
Flaubert, Gustave: The legend of St. Julien the Hospitaler 福楼拜：《圣·朱利恩教士的传说》，34以下
force 力量，18以下,31以下，40,44,47
France 法国，85
Freedom 自由，13,15注释，17,19以下，30 以下各页，51以下，91,97,108,113，114，（插图），115,123—149
free will 自由意志，19以下，30以下，123—128,143,149以下
Freud, sigmund 西格蒙德·弗洛伊德，14以下，39,43,45—51,53 以下各页，62—65,67,71,84,88,88,90,95 以下各页 99以见105,107,111以下，115,126,143以下，以下，146以下；Beyond the Pleasure Principle 《超越唯乐原则》，49，50 注释；Character and Anal Eroticism 《肛门欲及其特征》，53；Collected Paper 《选集》，96 注释；Group Psychology 《群体心理学》，63注释，New Introductory Lectures on Psychoanalysis 《精神分析引论新编》，49注释；On Narcissism 《论自恋》，63注释；Totem amd Taboo 《图腾与禁忌》，63注释，64注释
Fromm, Erich：埃利希·弗洛姆：Beyond the chains of Illusion 《在幻想锁链的彼岸》，83 注释，114注释，126注释；Escape from Freedom 《逃避自由》；13,32,80注释，104 注释；Man fo Himself 《自为的人》，13，47注释，50 注释，54 注释，69注释，113注释；The Art of Loving 《爱的艺术》，13；The Sane Society 《健全的社会》，50注释，116 注释；Zen Buddhism and Psychoanalysis《禅宗佛教与精神分析》，93注释，123 注释
Frustration 挫折，26以下，133
Fun 乐趣，见 excitement

G

genital character 生殖器特征，55,113

genocide 种族灭绝
Germany/German People, the 德国/德国人，39，76，79，85，109，121，136，注释，139
Glatzer, N·N, ed· In Time and Eternity 格拉策；《时间和永恒》，129 注释
God 上帝，15 注释，19，20，34，35注释，44，81，85 以上，89以下，124，147 注释
Goethe, J.W，歌德，83
good and evil 善与恶，13，19 以下各页，37以下各页，47，115，120以下，123以下，128以下，131以下各页，147以下各页
Great Mother: 见mother-worship
Greece 希腊，118以下
groups/group behavior 群体/群体行为，51，73，78—90，98以下，106，109，118，122 以下
growth, syndrome of 生长综合症，13，23，113，114 （插图）
gulit 罪，47，69，128，134

H

hallucinations 幻觉，65
Hamburg 汉堡，43
hate 恨，27，42，62，110 以下
Hebrews, the: 见Jews, the，也可参见 Juclaism
Heer, Friedrich: Die dritte kraft 弗里德里克·赫尔：Die dritte Kraft，82 注释
Hegel G·W·F，黑格尔139以下
Heidegger Martin 马丁·海德格尔15注释
Herder, J·G· 赫德尔，83
hero, the 英雄，44
Hiroshima 广岛，21
Hirschfeld, Magnus 赫希菲尔德，39注释
history 历史，18，92 注释，115 以下，144，147注释
Hitler Adolf; 鲁道夫·希特勒，15，注释，18，21，25注释，39，40，42，44，66，76，79，83，85，108—110，121，138 以下，141，Mein Kampf 《我的奋斗》，109
hoarding concept 囤积观念，52，54 以下
Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯，18
homosexuality 同性恋，102
Horizon (periodical) 地平线（期刊），38注释
Horney, Karen 凯伦·霍尼，62

hostility 敌意，25
Hughes, Richard: The Fox in the Attic 理查德·休斯：《顶楼的孤狸》，109 110
humanism 人道主义，14以下各页，48,65,81以下，88，91以下各页，118,121
Hume, David 大卫·休谟，124注释
Humility 谦卑，44,81
Husserl, Edmund 艾德蒙德·胡塞尔，15注释
hypochondriasis 疑病，69

I

"I", the, and "not-I"，"我"与"非我"，63—65，74,128
Ibsen, Henrik: peer Gynt 易卜生：《彼尔·英特》
id，本我，63,146
identity 同一，28,71,87池可见 self-awareness
idols/idolatry 偶像／偶像崇拜，71,81,89
Ikhnaton 艾克哈顿，118以下
impotence 重要性，30以下，102,105以下；也可见 poten-cy
incestuons symbiosis 乱伦的共生（现象），13,23,37,95—113,114（插图），120,149
independence 独立，23,29，100以下，105，107，114（插图），147
India 印度，118
individnal (-ism）个人（个人主义），63以下各页，125以下
industrialism 工业主义，14，55,57—61,94
infancy/infant, the 婴儿期/婴儿，51,63,65,72,97以下，103,105,107,111以下
infidelity, sexual 性的不忠，102
insanity 精神病，38,48,63，65以下，73，76,86以下，100
instincts 本能，72以下
intercourse, sexual 性交，见 sexual intercourse
Islam 伊斯兰教，81，119
isolation 隔离，孤立，66以下
Israel, ancient，古代埃及人，118以下

J

Jeffe/, Anie/la, 安尼拉·杰菲，43注释
James, William 威廉·詹姆斯，123以下，128
Japan/Japanese people the

日本，日本人，121
Jealousy 妒忌，26以下，62
Jews, the, 犹太人，42,47,85 以下，109,118,136 以下，
Joseph, biblical story 约瑟，《圣经》故事中的人物，27
joy and sadness 欢乐与悲哀，47
Judaism 犹太教，81,89
judgment 判断，73以下，85以下各页，106
Jung, C·G, 荣格，43以下，62,64,100注释；Memories, Dreams, Reflection, 《记忆，梦，反映》，43注释
justice 正义，41,52以下
juvenile delinquency 少年犯罪，14

K

Kali, Indian goddess 凯里，印度女神，103 注释
Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德，83，128131,143
Kennedy, John F. 约翰·弗·肯尼迪，14
Killer-killing 杀人者——屠杀，18以下，25 以下，33 以下，40,43以下，57 以下
Klein, Melanie 米雷尼·克莱恩，97注释
Krafft-Ebing, Richard 理查德·埃布尔·克拉夫特，39注释

L

Langeuage 语言，106
Lao-Tse 老子，118 以下
Law and order 法律和指令；见 authority,
leaders, political 政治领导者，17,22,25,29,30,41,76,87,110以下，122
Leibniz, G.W 莱布尼茨，83,125,127,128 注释
libido theory 里比多理论，53 以下各页，62—65,95—100,105,107,111 以下各页
life/ living 生命／生存，23,26,30,37—61
love 爱，13,26以下，47,62,68,72,87以下各页，97,103,107以下，113,114（插图），133 以下
lower middle clsas，小资产阶级，28,79，121，126，139
Luther, Martin 马丁，路德，20以下，82
Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡

M

Mafia, the Sicilian 《西西里岛的黑手党》，99注释
male-female polarity 男性一女性，40,46,
man, essence or nature of 人性或人的本质 17—23，30，32,44,50 以下，115以下，120—123,140 以下
Marinetti, F· F· Initial Manisfesto of Futurism 马里纳特《未来主义的创始宣言》，59—61
Martino, R. de 马蒂诺，123注释
Marx, Karl 卡尔·马克思，21,83,116，126，143 以下，146以下；Capital 《资本论》，116注释
Marxism 马克思主义，15注释，21,126,144
masochism 受虐狂，13,46,49,50,113,也可参见 sadism
materialism 唯物论 14,65
megalomania 权迷心窍的自大狂，66以下，76
Meier, Isaac, of 参见 Hasidic 128 以下
melancholia 忧郁症，69
middce class, lower。小资产阶级：参见 lower middle class
Mill, J· S· 米尔1: 注释
Miller, N·E· 米勒，26注释
Mohammedanism 伊斯兰教，参见 Islam money 金钱，54
Montenegro 门的内哥罗，34，34注释
More, Thomas 托马斯·莫尔，81
Moses 摩西，118以下 mother 母亲，28以下，37，42 以下，54以下，72,95—112,114（插图），126,137
mother substitutes 母亲替代者，97以下，101 以下，106以下，109以下各页，131
mother-worship 母亲崇拜，98以下
motivation 动力63以下各页，125,127,133以下，143，也可参见unconscious, the
Mowrer, O·H· 莫威尔，26注释
murder 谋杀，33，42，50 注释
mythology 神话，103注释，106

N

Nanking 南京，121

Napoleon 拿破仑，43,85
narcissism 自恋，13,23,28,36,67,62—94,97 以下，102,106，108—113,114（插图）120，126，133 以下，141,149
narcissistic core, the 自恋核，72以下，90以下
Narcissus legend of 那喀索斯，希腊神话，68以下
nationalism 国家主义 28,62,99,109,110；也可参见 race/racialism and sovereignty, national nature,33,46,98,105
Nazi-Nazism 纳粹-纳粹主义，15注释，25注释，85,86,139；也可参见 Germany/German people, the and Hitler, Adolf
necrophagia 恋尸癖，40,46
necrophilia 恋尸癖，13,30,37以下各页，45,51 以下各页，55,108,111,113,114（插图），120
necrophilous orientation 恋尸癖倾向，38以下各页，42以下各页，48,51,55,59,100，108 111,126
Megro, the 黑人，85 以下，137
Nemesis, Legend of 复仇女神的神话，68以下
neohumanism 新人道主义，83以下
Nero 尼禄，76
neurosis/neurotic 神经病／神经病的，27,62,65以下各页，95—97,100—103,105—107，111以下各页，120,146 以下
New Yorker, The (periodical) 纽约人（期刊），58
Nicholas 尼古拉斯，81
Nietzsche. F.W. 尼采，116
"not-I", the, see "I" the, and the "not I" "非我"：见"我"与"非我"
nuclear age, the 原子能时代，14,22,53,55以下各页，59,141

O

obsession 迷恋，42，68 以下各页
obstinacy 顽固，53
Oedipus complex 俄狄浦斯情结，14,96—105,107
Old Testament 《旧约全书》，19,20,34,89,119，127注释，129
Oral orientation 口唇倾向，

· 96以下，111以下各页，131
orderliness 整洁，42,53,103

P

pain 痛，32,47
paranoia 妄想狂，26，56以下
parents 双亲，28以下，54以下，71以下，95—108 以下，137
parisi，Cataldo： 见 Siculo
parsimony 吝啬，53以下
passivity 忍受，17,30 以下
past，the 过去，39以下，42，44,104,107以下，118,144
pathology/pathological 病理学／病理学的，28,50,73—77，85—87，111—113
pelagius 派拉吉斯，20
persia 波斯，118
perversion，sexual 性倒错，39,45,46,49
pharaohs，Egyptian 埃及法老，66,136以下
philosophy 哲学，19,48,93
pico della Mirandola，Giovanni 皮考·德拉·米兰多拉，81
plato 柏拉图，128,131
playfnl violence 游戏暴力，24以下
pleasure 快乐，47
Poland 波兰，25注释
pope，the 保罗，81
portillo，L. 波蒂罗，38注释
possession/possessions 占有／占有物，41,54以下，11,77
postel，Guillaume 波斯特尔，81
potecy 力量，权势，也可参见 importence
power，力量，31以下，40以下，66,98,125
pride 自豪，77,79
primitive societies 原始社会，24以下，28,80，
progression 前进，118以下，120,122
protestantism 新教，81
psychic energy 精神能量，64以下，
Psychoanalytic Stuay of the Child，The（periodical）关于儿童的精神分析研究（期刊），24注释
psychopatholgy 精神病理学，见 neurosis，pathology/pathological，and psychosis
psychosis 精神病，62,66以下，76，97

punishment 惩罚，32，105，125，128
purgatory，concept of 涤罪思想，149

R

race/racialism 种族／种族主义，28，44，79 以下，83，85 以下，106 以下，108 以下，111 注释，137
rage 狂怒，53，70，74 以下，86 以下，102
rationalization 合理化，73 以下，110 以下，130，133 以下，150
reactive violence 反应性暴力，25 以下，33
realism/reality 实在论／现实，63—67，88，105 以下，118，134 以下各页
reason 理性，33，47，64，73 以下，79 以下，87 以下，108，130 以下，135，140，145 以下，
rebellion 造反，101 以下，
regression 回归 35，99—101，104—106，108，118，110，114（插图），118，120，123，126，148 以下各页
relativism 相对论，115
religion 宗教，29 以下，71，81 以下，85 以下，88 以下各页，92，106，111 注释，118 以下
Renaissane，the 文艺复兴，20 以下，81 以下，91，94
repetition compulsion 反复强制，48
repression 压抑，44，120 以下各页
responsiblity 责任，17，97，124 以下各页，128 以下，150
revenge 报复，19，27 以下，33 以下，53，87
revolutions 革命，91
ritual 仪式，46 注释
Roosevelt，Franklm D. 弗兰克林·德·罗斯福，108
Rorschach test 罗沙测验，71
Rousseau，J. J. 卢梭，83
Russia 俄国，85，121

S

sacrifice，human：见 blood/blood thirst，archaic sadism 施虐淫，13，18，32，40，46，47，49，54，62，112 以下，140
sadness：见 joy and sadness
saint-/saintliness 圣徒／圣洁，48，72
Salamanca Univ. of 塞托曼加

大学，37
Samuel, biblical propher 撒母耳，《圣经》预言家，147 注释
sanity 心智健全，也可参见 insanty
Sartre, J.P. 萨特，15注释，125，140
science/seientific method 科学／科学方法，83 以下，
schizophrenia 精神分裂症，62以下，104
Schueitzer, Albert 艾伯特·施韦策，47注释
Scientific American 科学的美国人（期刊》，43注释
Scott, J.R. Aggression 斯科特：《攻击性》，24注释
Sears, R.R. 西尔斯，26注释
Sechehage, M· A· : Symbolic RealiZation 莱彻黑雅：《象征性的的现实》，105 注释
Second World War 第二次世界大战，35,136 注释，139
security 安全感，52以下，75
self, the 自我，27 以下，47，68 以下，68 注释，70,75 池可参见 jdentity
self-awareness 自我意识，19,116 以下，128,132 以下各页，139 以下，143,145 以下各页，149
semen 精液，35以下，
sexual intercourse 性交，29，29,40,46,131以下
sexuality 性欲，31,46,48 以下，54,64,72,95—104
Shaw, G. B. 萧伯纳，125
Siculo 西古罗，81
sin 罪，19以下各页，47，128 以下
smoking 吸烟，129以下各页，140 以下
society-social organzation 社会一社会组织，53,55 以下各页，122以下，144，146
Socrates 苏格拉底，131
Solomon，所罗门，41
South Africa, Union of 南非，86
South, the American 美国南部，79,121
Sovereignty, national 国王，22,91以下，94,141
Spanish Civil War 西班牙内战，37
Spinoza, Baruch (or Benedict) 斯宾诺沙，45,83,125，126,127,130,143,149; Ethic

《伦理学》，45,47,48,143 注释，145,149 注释，
Stalin, Josef 斯大林，15 注释，18,21,40,66,76,82,83,121,138
Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，126
Sublimation 升华，54
Suffering 苦难，31
Suicide 自杀，49以下
Sullivan, H·S 沙列文，97
Superego, the 超我，47
Suppression 抑制，32以下
Survial 生存，27,65,72 以下 78
Suspicion 猜疑，65,141
Suzuki, D·T· 铃木：《禅宗佛教与精神分析》，123 注释
Symbiosis 共生（现象） 87,95—113
Symbiotic-incestuous fixation 共生一乱伦的固恋，见incestuous Symbiosis

T

Talaat Pasha 塔拉亚特·伯萨，18
Talmud 犹太教法典，129
technique 技术，84以下
theology 神学，19
things/thingness 物／客观现实 31以下，40以下，57
Thirty years War 三十年战争，82
Thomas, H.: The Spanish Civil War 托马斯：《西班牙内战》 38注释
threat 恐吓，威胁， 51,71,75
toilet training 排便训练，54以下
Trujillo, Rafael 特鲁希略，66

U

Unamuno, Miguel de 乌拿莫诺，37以下
unconscious, the 无意识，24，28注释，105 以下，125,130
United Nations, the 联合国，91
United States of America 美国，43,85,86,111注释

V

Values 价值，87以下
Vanity 自负，46，68 以下，133,141
Violence 暴力，14，19，24—36,78,110以下

W

War 战争，14,18以下，22,24以下各页，55以下各页，62,78,85以下，94,12,136 注释，141
wealth, desire for 财欲，46
Weber, Max: Protestant Ethic 马克斯·韦伯：《新教伦理》，104注释
Weil Simnoe 西蒙娜·韦尔，40
Whitman Walt: "Crossing Brooklyn Ferry"，沃尔特·惠特曼：《横渡布鲁克林渡口》，66以下，"Song of the Open Road"《大路歌》，61
Will 意志，30以下各页，125，127，133
Womb, the 子宫，42,63,99以下，105,108,110

Z

Zarathustra 索罗亚斯德，118以下
Zen Buddhism 禅宗佛教，24,23 注释

附录

弗洛姆的主要著述

THE ART OF LOVING

《爱的艺术》

BEYOND THE CHAINS OF ILLUSION

《在幻想锁链的彼岸》

ESCAPE FROM FREEDOM

《逃避自由》

MAN FOR HIMSELF

《自为的人》

MARX'S CONCEPT OF MAN

《马克思关于人的概念》

THE SANE SOCIETY

《健全的社会》

TO HAVE OR TO BE?

《生存与占有》

THE REVOLUTION OF HOPE

《希望的革命》

SIGMUND FREUD'S MISSION

《西格蒙德·弗洛伊德的使命》

PSYCHOANALYSIS AND RELIGION

《精神分析与宗教》

ZEN BUDDHISM AND PSYCHOANALYSIS

《禅宗佛教与精神分析》

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝人之心　爱欲的破坏性倾向
作者＝（美）弗洛姆（Ｆｒｏｍｍ，Ｅ．）著；都本伟，赵桂琴译
页数＝１５７
出版社＝沈阳市：辽宁大学出版社
出版日期＝１９８８．０８
ＳＳ号＝１０６７４４１７
ＤＸ号＝０００００１０９０４７２
简介＝本书剖析了社会暴力、乱伦、自恋、死之爱等衰败现象，以及人们的心理困惑、忧虑与烦恼。描绘了现代西方的物质、精神生活的全景画面。
ｕｒｌ＝ｈｔｔｐ：／／ｂｏｏｋ２．ｄｕｘｉｕ．ｃｏｍ／ｂｏｏｋＤｅｔａｉｌ．ｊｓｐ？ｄｘＮｕｍｂｅｒ＝０００００１０９０４７２＆ｄ＝２５０５Ｄ８０３Ｄ８７Ａ４９２０５ＡＣ２８６７Ｅ７４１９Ｆ６

DC&fenlei=021401
02&sw=%C2%D2%C2%
D7#ctop